EGGS AND VIPERS IN ISAIAH 59 AND THE QUMRAN *HODAYOT* (1)

Summary

This article examines the clause למזורות יבקעו אפעה ושוא בהתרומם גליהם in 1QH^{a} X 29-30 [II 27-28], which is widely viewed as an intertextual "echo" of וְהַזּוּרֶה תִּבָּקַע אֶפְעֶה in Isa 59:5. Both passages contain many philological and exegetical difficulties, however, making it difficult to discern the connection between the two texts. As a result, many scholars maintain that, in the *Hodayot*, **אפעה** does not mean "viper" as it does in Biblical and Rabbinic Hebrew but rather means something like "wickedness" or "vanity". This article seeks to clarify the correct interpretation of Isa 59:5 and to shed light upon its subsequent echo in 1QH^{a} X. It argues that **אפעה** is best understood as "viper" in the *Hodayot* texts and that the discrepancy between Isa 59:5 and 1QH^{a} X is not as great as is often assumed.

COLUMN X of the Qumran *Hodayot* contains what may be aptly described, to use Winston Churchill's famous phrase, as "a riddle wrapped in a mystery inside an enigma". In 1QH^{a} X 29-30 [II 27-28] we encounter the statement למזורות יבקעו אפעה ושוא בהתרומם גליהם, which has been called "one of the most difficult passages in the Hodayot to translate". (2) The challenging nature of the

(1) I would like to acknowledge the research assistance of my student Mike Andrews, which contributed to this project.

(2) S. Holm-Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran* (Aarhus: Universitetsforlaget I Aarhus, 1960) 42; for similar remarks see G. Glanzmann, "Sectarian Psalms from the Dead Sea", *TS* 13 (1952) 507. On the new ordering and numbering of columns in the *Hodayot* as reconstructed by Puech and Stegemann, in contrast to the original numbers assigned by Sukenik, see J. Hughes, *Scriptural Allusions and Exegesis in the Hodayot* (STDJ 59; Leiden/Boston: Brill, 2006) 5-8 and H. Stegemann and E. Schuller, *Qumran Cave 1; III: 1QHodayot^{a}: with incorporation of 1QHodayot^{b} and 4QHodayot^{a-f}* (DJD XL; Oxford: Clarendon Press, 2009) 13-53. In this article I cite the newer numbers first, followed by Sukenik's numbers in square brackets.

passage is borne out by the diversity of ways in which it has been rendered:

> "Naught and worthlessness shall break through the planets when their waves lift themselves up." (3)
> "By repeated crushings, they hatch out wickedness and mischief, when their billows arise." (4)
> "Up to the stars burst wickedness and iniquity when their waves leaped up." (5)
> "As catapults, wickedness and fraud burst out when their waves pile up." (6)
> "Terrible wickedness breaks forth, crushed out, in the cresting of their waves." (7)

The effort expended in seeking to interpret this clause (8) makes it evident that the reader of the *Hodayot* is confronted here with a textual riddle. When one attempts to unravel this mysterious text, however, yet another perplexing enigma presents itself. Upon closer examination it appears that this difficult clause is to be understood as some sort of reference to Isa 59:5:

> בֵּיצֵי צִפְעוֹנִי בִּקֵּעוּ וְקוּרֵי עַכָּבִישׁ יֶאֱרֹגוּ
> הָאֹכֵל מִבֵּיצֵיהֶם יָמוּת וְהַזּוּרֶה תִּבָּקַע אֶפְעֶה׃
>
> "They hatch adders' eggs, they weave the spider's web; he who eats their eggs dies, and from one which is crushed a viper is hatched." (9) (Isa 59:5)

In both texts we find the verb בקע followed immediately by the relatively infrequent noun אֶפְעֶה, strongly suggesting that the final

(3) M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns* (STDJ 3; Leiden: Brill, 1961) 109; similarly F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated* (Leiden: Brill, 1996^2) 330: "Right up to the stars burst emptiness and nothing when their waves heave upwards."

(4) Holm-Nielsen, *Hodayot*, 40.

(5) Glanzmann, "Sectarian Psalms", 493; similarly G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (New York: Penguin Books, 1997) 258: "as their waves rear up, Naught and Vanity spout upward to the stars."

(6) M. Wise, M. Abegg Jr., and E. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (New York: HarperSanFrancisco, 1996) 93.

(7) B. Kittel, *The Hymns of Qumran: Translation and Commentary* (SBLDS 50; Ann Arbor: Scholars Press, 1981) 35.

(8) Cf., e.g., Holm-Nielsen, *Hodayot*, 42-44, Kittel, *Hymns of Qumran*, 42-43, Mansoor, *Thankgsiving Hymns*, 109, A. Dupont-Sommer, "Le Livre des Hymnes découvert près da la mer Morte (1QH). Traduction intégrale avec introduction et notes", *Sem* 7 (1957) 34, Glanzmann, "Sectarian Psalms", 507-8.

(9) *Revised Standard Version*. Unless otherwise noted, translations of Hebrew texts are my own.

clause of Isa 59:5 (וְהַזּוּרֶה תִּבָּקַע אֶפְעֶה) has influenced 1QH[a] X 29-30 [II 27-28] to some degree. (10) When one turns to examine the Isaianic clause in hopes of elucidating the *Hodayot* text, however, one finds that it too is fraught with philological and exegetical challenges. (11) Isaiah 59 itself has been described as one of the most difficult chapters within Isaiah 56-66, (12) and according to Brueggemann, v.5 lies at the chiastic center of the first unit of text. (13) We are thus presented with textual riddles surrounded by still more textual riddles.

The aim of this study, therefore, is twofold: First, it will attempt to clarify the correct understanding of the difficult final clause of Isa 59:5. Second, it will seek to shed light upon the subsequent "echo" of this text in the Qumran *Hodayot*. (14) It will be argued that both texts are comprehensible in their current form and that the discrepancy between the two is not as great as is often assumed.

I.

With regard to Isa 59:5, let us begin by considering the various lexemes in וְהַזּוּרֶה תִּבָּקַע אֶפְעֶה individually. The term אֶפְעֶה is not especially problematic: it is evident from its Biblical and Rabbinic attestation that it refers to a snake of some sort: (15)

(10) Cf., *inter alia*, Holm-Nielsen, *Hodayot*, 42, Mansoor, *Thanksgiving Hymns*, 109 n.7, Kittel, *Hymns of Qumran*, 42, Glanzmann, "Sectarian Psalms", 507, Dupont-Sommer, "Le Livre des Hymnes", 34 n.4, J. Carmignac, "Les Hymnes", in: J. Carmignac and P. Guilbert (eds.), *Les Textes des Qumran traduits et annotés* (Paris: Letouzey et Ané, 1961) 189 n.21.

(11) In addition to the commentaries, see D. Weissert, "Der Basilisk und das Windei in LXX – Jes 59, 5: Ein textuales und ein folkloristisches Problem", *ZAW* 79 (1967) 315-22. Some have alleged the verse to be a gloss: see e.g. J. Blenkinsopp, *Isaiah 56-66* (AB 19B; New York: Doubleday, 2003) 185; cf. also C. Westermann, *Isaiah 40-66* (OTL; Philadelphia: The Westminster Press, 1969) 347. The extremely difficult nature of the text speaks in favor of its authenticity, however.

(12) See P. Volz, *Jesaja II* (KAT 9, 2; Leipzig: Dreichert, 1932) 230; W. Kessler, "Studie zur religiösen Situation im ersten nachexilischen Jahrhundert und zur Auslegung von Jesaja 56-66", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg* 6 (1956-57) 52.

(13) See W. Brueggemann, *Isaiah 40-66* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1998) 196-97, who proposes an A-B-C-B′-A′ chiastic structure for vv.2-7: A. general indictment: iniquities and sins (v.2); B. specific indictment: blood (vv.3-4); C. metaphors: eggs and web (vv.5-6a); B′. specific indictment: blood (vv.6b-7); A′. general indictment: desolation and destruction (v.7b).

(14) The term "echo" is drawn from R. Hays' seminal study *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale UP, 1989) and is intended here as a broad label to cover a spectrum of intertextual references ranging from obvious Biblical quotations to subtler allusions and evocations of Biblical texts.

(15) See *BDB* 821, *HALAT* I: 77, and M. Jastrow, *Dictionary of the Targumim,*

רֹאשׁ־פְּתָנִים יִינָק תַּהַרְגֵהוּ לְשׁוֹן אֶפְעֶה

"He will suck the poison of cobras; the tongue of a viper will kill him." (Job 20:16)

אֶפְעֶה וְשָׂרָף מְעוֹפֵף

"…the viper and the fiery flying snake (?)" (Isa 30:6)

והנחש לשבע שנים, והאפעה לשבעים שנה

"…and the serpent [bears offspring] at seven years, and the viper at seventy years…" (Gen. Rab. 20, 4) (16)

ששה שמות נקרא נחש. [נחש]. (17) שרף. תנין. צפעוני. אפעה. עכשוב:

"The serpent is called by six names: נחש, שרף, תנין, צפעוני, אפעה, עכשוב." ('Abot R. Nat. 39)

Precisely how **אֶפְעֶה** differs from other Hebrew terms for snakes is uncertain, but in any event its basic sense seems clear enough.

There is also a general scholarly consensus that the verb **תִּבָּקַע** refers to the hatching of eggs. This usage of **בקע** is attested in the first colon of Isa 59:5 itself (**בֵּיצֵי צִפְעוֹנִי בִּקֵּעוּ** "they have hatched adders' eggs") as well as in Isa 34:15:

שָׁמָּה קִנְּנָה קִפּוֹז וַתְּמַלֵּט וּבָקְעָה וְדָגְרָה בְצִלָּהּ

"There the owl has nested and laid (her eggs), and she <u>will hatch</u> and gather (them) in her shadow." (Isa 34:15)

There remains ambiguity as to the syntactical relationship between the various lexemes in the clause—an issue to which we will return below—but again, the basic sense of **תִּבָּקַע** seems relatively clear.

A more serious semantic problem involves the lexeme **הַזּוּרֶה**. As far as its form is concerned, **זוּרֶה** is generally understood as a feminine passive participle from the root **זור** (cf. 1 Sam 21:10 **לוּטָה**; Cant 7:3 **סוּגָה**), with a weakening of the final vowel from *qamets* to *segol*. (18)

Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature (New York: Judaica Press, 1975 reprint of 1886-1903 original) 106. The meaning of **אֶפְעֶה** in Qumran texts is disputed, however; see section II below. 1QIsa[a] reads **אפע**, and it has been suggested that Isa 59:5 ought to be read not as **אֶפְעֶה** "viper, snake" but rather as **אֶפַע** "nothing, worthlessness"; cf. *HALAT* I: 77, *DCH* I: 359-60, J. Joosten, "Pseudo-Classicisms in Late Biblical Hebrew, in Ben Sira, and in Qumran Hebrew", in: T. Muraoka and J.F. Elwolde (eds.), *Sirach, Scrolls, and Sages: Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, held at Leiden University, 15-17 December 1997* (STDJ 33; Leiden: Brill, 1999) 151 n.23.

(16) Cf. *b. Bek.* 8a.

(17) The context requires us to assume that one occurrence of **נחש** has been omitted by haplography; see J. Goldin, *The Fathers According to Rabbi Nathan* (New Haven: Yale University Press, 1955) 217 n.25.

(18) See e.g. GKC §73 *d* rem. 1 and §80 *i (d)*. The form in 1QIsa is written with

Its precise meaning is debated, however, since there are at least two homonyms of the root זור attested in Biblical Hebrew. זור frequently occurs with the sense of "to be strange, estranged", (19) but it is extremely difficult to see how this sense fits in this context. More commonly the word is derived from a homonymous root meaning "to press", a meaning attested both in Hebrew and in cognate languages. (20) In this instance the verb would refer to an egg which is "crushed" or "broken apart". The suitability of this interpretation is suggested by parallels with Job 39:14-15, which associates this same verb with "eggs":

> כִּי־תַעֲזֹב לָאָרֶץ בֵּצֶיהָ וְעַל־עָפָר תְּחַמֵּם
> וַתִּשְׁכַּח כִּי־רֶגֶל תְּזוּרֶהָ וְחַיַּת הַשָּׂדֶה תְּדוּשֶׁהָ
>
> "For [the ostrich] abandons <u>her eggs</u> to the earth and warms (them) on the dust, but she forgot that a foot <u>could crush it</u> or a beast of the field could trample it." (Job 39:14-15)

While this analysis of הַזּוּרֶה has been accepted by a number of scholars, (21) Wernberg-Møller has proposed the existence of a third homonymous root meaning "to stink" based upon cognates from Arabic, Mishnaic Hebrew, and Jewish Aramaic. (22) He argues that such a meaning is required in Job 19:17:

> רִיחִי זָרָה לְאִשְׁתִּי וְחַנֹּתִי לִבְנֵי בִטְנִי
>
> "The smell of me has become like the smell of dung to my wife, I have become a stench to my fellow clansmen." (23) (Job 19:17)

an *aleph* (האזורה), but this is to be explained as a *mater lectionis* for the definite article; see E. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (I Q Isa[a])* (STDJ 6; Leiden: Brill, 1974) 161.

(19) For a recent lexical study of this root, see N. Nam Hoon Tan, *The 'Foreignness' of the Foreign Woman in Proverbs 1-9. A Study of the Origin and Development of a Biblical Motif* (BZAW 381; Berlin/New York: de Gruyter, 2008) 17-19, 42-43.

(20) *HALAT* I: 256; cf. e.g. M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002) 405, 408, G. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch* (Hildesheim: Olms, 1967) 126-27, 229.

(21) Cf., e.g., J. Oswalt, *The Book of Isaiah. Chapters 40-66* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 511, 515, J. Watts, *Isaiah 34-66* (WBC 25; Nashville: Thomas Nelson, 2005) 847-8, Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 185, Westermann, *Isaiah 40-66*, 342.

(22) P. Wernberg-Møller, "A Note on זור 'to stink'", *VT* 4 (1954) 322-25; his proposal has been taken up in *HALAT* I: 267 and *DCH* III: 100; see also R. Whybray, *Isaiah 40-66* (NCBC; Grand Rapids: Eerdmans, 1981) 222 and Carmignac, "Les Hymnes", 189-90 n.21.

(23) Wernberg-Møller's translation; note that he emends the MT's רוּחִי to רִיחִי.

He goes on to suggest that this understanding of זור applies to הַזּוּרֶה in Isa 59:5 as well, presumably referring to an egg that stinks because it is rotten. It must be said that the evidence for this homonym is exceedingly thin, however, (24) and that such a sense is by no means required in either of Wernberg-Møller's alleged instances. (25) For the present, then, it would appear that זור II "to press, crush" is the most probable option with regard to the meaning of הַזּוּרֶה in Isa 59:5.

Yet even if we accept this as a provisional analysis of each lexeme individually, we are still left trying to make sense of the difficult syntax of the clause. Both הַזּוּרֶה and אֶפְעֶה are capable of being understood as either the subject or the object of the verb, (26) and if the *niphal* stem תִּבָּקַע has a passive-reflexive sense then one of these forms is left without an obvious grammatical function. Oswalt translates "and the one who crushes will hatch an adder", thus interpreting הַזּוּרֶה as the subject of the verb. (27) There is little justification, however, either for his rendering of the participle as active rather than passive or for his understanding תִּבָּקַע as a transitive verb with אֶפְעֶה as its object. (28) Childs translates וְהַזּוּרֶה as a kind of conditional protasis with תִּבָּקַע אֶפְעֶה forming the apodosis: "and if one is crushed a viper is hatched". (29) Kessler proposes reading מֵהַזּוּרָה and translates "und wenn eins zerdrückt wird, fährt eine Otter heraus". (30) Koole argues that אֶפְעֶה is an accusative of result ("the crushed [egg] comes forth as a snake"), (31) which is unlikely since it would seem to entail that תִּבָּקַע is being used transitively *and* intransitively at the same time.

(24) There is no evidence for this meaning of זור in Biblical Hebrew apart from these alleged instances, nor is it attested in Rabbinic Hebrew (cf. Jastrow, *Dictionary*, 389).

(25) In Job 19:17, for example, the expression רוּחִי זָרָה לְאִשְׁתִּי "my spirit has become strange to my wife" is not intended to express Job's physical repulsiveness but rather his sense of abandonment by his wife and, by extension, his entire kinship circle; cf. M. Rogland, "The Covenant in the Book of Job", *CTR* 7.1 (2009) 57-58 n.24.

(26) Cf. Holm-Nielsen, *Hodayot*, 42-43.

(27) Oswalt, *Isaiah*, 511.

(28) While there are transitive *niphal* verbs, בקע is not one of them; cf. *DCH* II: 248-9. The transitive use of בקע to refer to "hatching eggs" occurs in either *qal* stem (Isa 34:15 וּבָקְעָה) or, as in the first clause of Isa 59:5, in the *piel* (בֵּיצֵי צִפְעוֹנִי בִּקֵּעוּ).

(29) B. Childs, *Isaiah* (OTL; Louisville: Westminster/John Knox, 2001) 482.

(30) Kessler, "Studie", 67; cf. the RSV, which translates אֶפְעֶה as the subject of תִּבָּקַע and renders וְהַזּוּרֶה as part of a prepositional phrase: "and from one which is crushed a viper is hatched".

(31) J. Koole, *Isaiah III. 3: Isaiah Chapters 56-66* (HCOT; Leuven: Peeters, 2001) 178.

The correct solution, I would argue, is along the lines of Kessler's suggestion, though his proposed textual emendation is in fact unnecessary. If we recall that the ellipsis of prepositions occurs regularly in Biblical Hebrew texts, particularly in poetry, (32) then we can quite plausibly understand Is 59:5 as a case in which the preposition מִן which modifies בֵּיצֵיהֶם is to be understood as modifying הַזּוּרֶה in the following clause as well. The verse can be translated accordingly:

They have hatched adders' eggs,	בֵּיצֵי צִפְעוֹנִי בִּקֵּעוּ
And they weave the spider's web;	וְקוּרֵי עַכָּבִישׁ יֶאֱרֹגוּ
The one who eats from their eggs will die,	הָאֹכֵל מִבֵּיצֵיהֶם יָמוּת
And <u>from</u> the crushed/pressed one (=egg) (33) A viper will be hatched.	וְהַזּוּרֶה תִּבָּקַע אֶפְעֶה

Such an analysis of the clause provides a syntactically and semantically comprehensible reading of MT, which in this instance surely represents the *lectio difficilior*.

II.

In light of the preceding discussion of Isa 59:5, let us now turn our attention to its peculiar echo in the Qumran *Hodayot*. The passage in which the reference occurs reads as follows:

And as the rushing of great waters is the roar of their voice—	וכהמון מים רבים שאון קולם
A driving storm and a downpour to destroy many.	נפץ וזרם להשחית רבים
______________________________,	למזורות יבקעו אפעה ושוא
when their waves raise themselves up.	בהתרומם גליהם
But as for me, when my heart melts like water,	ואני במוס לבי כמים

(32) See *GKC* §119*hh*, B. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990) §11.4.2*a-b*, M. O'Connor, *Hebrew Verse Structure* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1980) 122-27, 310-11, 405, W. Watson, *Classical Hebrew Poetry: A Guide to its Techniques* (JSOTSS 26; Sheffield: JSOT Press, 1984) 303-06, L. Zogbo and E. Wendland, *Hebrew Poetry in the Bible: A Guide for Understanding and for Translating* (New York: United Bible Societies, 2000) 21, 120-21.

(33) הַזּוּרֶה thus refers to an egg that is "pressed", "crushed", or "broken apart" in order to eat its contents. This is supported by the various cognates of זור (cf. n.20 above) which are used to refer to food and food-related matters such as olives, grapes, and the like, which are "pressed" for the purpose of getting something out of it for eating, and also by הָאֹכֵל in the preceding clause.

Then you will strengthen my soul by your covenant. (34) 1QH[a] X 29-30 [II 27-28] ותחזק נפשי בבריתך

At first glance, למזורות יבקעו אפעה ושוא appears to be fairly far removed from the Isaianic וְהַזּוּרֶה תִּבָּקַע אֶפְעֶה. Some differences between the two texts can be accounted for by the change from the MT's singular subject to the plural subject in 1QH (אפעה ושוא), resulting in a corresponding alteration of the verb from the MT's תִּבָּקַע to 1QH's יבקעו. While not a strict quotation of Isa 59:5, there are enough distinctive elements in common to mark it as an intertextual echo of some kind. Nevertheless, a coherent interpretation of the clause itself and the extent of its similarity to its Isaianic precursor remain obscured by two particularly difficult issues. First, there is a basic lexical question: many have questioned whether the word אפעה means something other than "snake" or "viper" in Qumran Hebrew. Second, the peculiar form למזורות has proven extremely resistant to a satisfactory analysis. Let us address these issues in turn.

The term אפעה occurs in Qumran Hebrew only in the *Hodayot* in the passage under consideration and in the following column in the expressions הרית אפעה (1QH[a] XI 13 [3:12]), מעשי אפעה (1QH[a] XI 18 [III 17]) and רוחי אפעה (1QH[a] XI 19 [III 18]). (35) In all of its occurrences the meaning of אפעה is disputed. (36) Some have argued that the word is to be derived from the root פעה "to groan" and that we are dealing with a noun indicating a "groaning" rather than a "viper". (37) This suggestion has not garnered significant support, (38) and rightly so: the alleged noun is attested nowhere else in pre-modern Hebrew literature, giving the proposal an unmistakable air of special

(34) Reading the verb ותחזק as *piel*; if it is *qal* then נפשי is the subject: "my soul will hold firmly to your covenant".

(35) It should be noted that the word אפעה is not preserved in the *Hodayot* fragments from Cave 4; cf. Stegemann and Schuller, *1QHodayot[a]*, 133, 139, 144-45, 150-51.

(36) For a summary of scholarly opinions, see E.-M. Laperrousaz, "La mère du messie et la mère de l'aspic dans les «hymnes» de Qumrân. Quelques remarques sur la structure de «1QH» III, 1-18", in: P. Levy and E. Wolff (eds.), *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech* (Paris: Presses Universitaires de France, 1974), 175-78 and the literature cited in n.8 above.

(37) See, e.g., L. Silberman, "Language and Structure in the *Hodayot* (1QH3)", *JBL* 75 (1956) 104 and H. Bartdke, "Die Loblieder von Qumran", *TLZ* 81 (1956) 591 n.42; cf. also *BDB* 821 and *DCH* I: 360.

(38) Holm-Nielsen (*Hodayot*, 43) objects that this interpretation of אפעה severs all connection with Isa 59:5 and also fails to do justice to the use of the term alongside שוא in 1QH[a] X; a similar objection is raised by S. Brown, "Deliverance from the Crucible: Some Further Reflexions on 1QH III. 1-18", *NTS* 14 (1967-68) 247-48. On the significance of the parallelism, see *ad infra*.

pleading. Several scholars have interpreted אפעה in the Qumran texts as "viper" in accordance with its meaning in Biblical and Rabbinic Hebrew, (39) but others have emphasized the fact that אפעה occurs in parallelism with שוא "vanity, nothingness" in 1QH[a] X 29-30 [II 27-28], and consequently have claimed that the word must have developed a sense such as "nought", "vanity", or "wickedness" instead of (or alongside) the meaning of "viper". (40) Such an argument fails to persuade, however. First, as noted earlier, אֶפְעֶה is consistently used in Biblical and Rabbinic literature to refer to a snake of some sort. While this does not preclude the possibility of semantic change or of a divergent Qumran usage, (41) the larger diachronic picture is one of semantic continuity over an extended period of time. If Qumran usage diverges from this it would represent a significant anomaly, and this should only be accepted if the evidence is unequivocal and compelling. Second, the simple fact that אֶפְעֶה occurs in parallelism with other terms such as שוא does not provide a sufficient basis for positing this kind of major semantic change. Parallelism is capable of functioning in a variety of ways, and one cannot automatically assume that a parallelistic structure indicates equivalency of

(39) E.g. A. Dupont-Sommer, "Le Livre des Hymnes", 34, 38-39, *idem*, "La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un hymne de Qoumrân", *RHR* 147.2 (1955) 186, Carmignac, "Les Hymnes", 188-90, 196-8, D. Flusser, *Judaism of the Second Temple Period. I: Qumran and Apocalypticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 132. Virtually all scholars who take this view understand "viper" metaphorically, though there is disagreement as to whether it is simply a metaphor for great wickedness (e.g. Kittel, *Hymns of Qumran*, 35, 43) or if it is to be understood as a reference to evil personified by an antichrist figure (cf. Dupont-Sommer, *op. cit.* and J. Chamberlain, "Another Qumran Thanksgiving Psalm", *JNES* 14 [1955] 33, 37,). For a brief survey of opinion see C. Bergmann, *Childbirth as a Metaphor for Crisis. Evidence from the Ancient Near East, the Hebrew Bible, and 1QH XI, 1-18* (BZAW 382; Berlin/New York: de Gruyter, 2008) 170. In any event, these scholars would be in agreement that אפעה has the sense of "viper".

(40) See e.g. Hughes, *Scriptural Exegesis*, 193 n.47, S. Brown, "Deliverance from the Crucible", 247-48, Holm-Nielsen, *Hodayot*, 42. Holm-Nielsen (*Hodayot*, 60) and Glanzmann ("Sectarian Psalms", 523 n.7) also claim that the word is parallel to עול in 1QH[a] XI. C. Frechette argues that "the author intends to convey something of both 'viper' and 'worthless thing' simultaneously" ("Chiasm, Reversal and Biblical Reference in 1QH 11.3-18 [=Sukenik Column 3]: A Structural Proposal", *JSP* 21 [2000] 99-100), and others have suggested that the text plays upon all three meanings: see Hughes, *Scriptural Exegesis*, 193, and Bergmann, *Childbirth as a Metaphor for Crisis*, 194, 213.

(41) Cf. W. Schniedewind, "Qumran Hebrew as an Antilanguage", *JBL* 118 (1999) 235-252. Joosten explains this case as a "Pseudo-Classicism", i.e. a case in which an author attempted to utilize an earlier (Classical) idiom, but failed to understand it properly and thus, unintentionally, used it incorrectly. See Joosten, "Pseudo-Classicisms", 150-51.

meaning. (42) In fact, it seems more likely that the occurrence of שוא alongside אפעה in 1QH[a] X 29-30 [II 27-28] is rather an additional reworking of the Biblical source in order to incorporate other elements from the Isaianic context, particularly Isa 59:4: (43) “No one calls out in justice; no one pleads (a case) faithfully; they rest upon emptiness and speak lies (וְדַבֶּר־שָׁוְא); they conceive trouble and give birth to wickedness.” The author of the *Hodayot* is thus able to invoke additional echoes of Isa 59 by including שָׁוְא with the elements drawn from v.5. Combined citations and creative reworkings of Scriptural quotations are a common feature of intertextuality, (44) and thus it should not surprise us to encounter it in 1QH[a] X 29-30 [II 27-28].

In light of the factors just mentioned, it seems most judicious to conclude, as others have suggested, that אפעה ושוא is best understood as an instance of hendiadys, with אפעה retaining its Biblical meaning of “viper”. As Kittel explains: “It is not necessary to extend אפעה to evil in general, since the hendiadys itself introduces a term for evil with which אפעה is to be understood: ‘viperous evil.’” (45) By the same token, there is no compelling reason to extend the meaning of אפעה in its column XI occurrences either: in the context they refer to evildoers and acts of wickedness, to be sure, but the specific expressions involving אפעה are most naturally taken as metaphorical in nature, as so much of the language in this poem is. As such, the interpretative challenge in these instances pertains not to the lexical semantics of the word אפעה but rather to the literary and exegetical analysis of the precise intent of the metaphors used.

The second difficulty in 1QH[a] X 29-30 [II 27-28] pertains to the peculiar form למזורות, and this is what has formed perhaps the greatest obstacle to a coherent interpretation of the text. Opinions are varied, (46) though in general scholars are inclined to interpret למזורות either as referring to “stars”, “constellations”, or “planets”, based on the

(42) J. Barr, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Oxford: Clarendon, 1968) 277-278.

(43) This was tentatively suggested already by Holm-Nielsen, *Hodayot*, 42.

(44) See, *inter alia*, S. Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008) and J. Sanders, “Canon as Dialogue”, in: P. Flint (ed.), *The Bible at Qumran. Text, Shape, and Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001) 7-26.

(45) Kittel, *Hymns of Qumran*, 43.

(46) For a summary discussion, see J. Elwolde, “Some Lexical Structures in 1QH: Towards a Distinction of the Linguistic and the Literary”, in: T. Muraoka and J.F. Elwolde, *Sirach, Scrolls, and Sages: Proceedings of a Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, held at Leiden University, 15-17 December 1997* (STDJ 33; Leiden: Brill, 1999) 84-85; see also D. Weissert, “Der Basilisk”, 317.

Septuagint's transliteration of מַזָּרוֹת in Job 38:32, (47) or else as an act of "crushing", following the lead of the Isaianic source text. (48) I would suggest that the discussion of Isa 59:5 above can help clarify the correct analysis of this difficult lexeme. As argued above, in Isa 59:5 we are to understand וְהַזּוּרֶה as being modified by the preposition מִן from the preceding clause. In 1QH, however, where this part of Isa 59:5 is not cited, a writer could not assume that the preposition would be understood or supplied from the context, and thus it would need to be explicitly marked when referred to outside of its original literary setting. With regard to the form למזורות, then, זורות can be understood as the passive feminine participle of זור—pluralized along with the other elements of the Isaianic reference—to which the preposition לְמִן has been attached. This compound preposition functions essentially as a semantic equivalent of מִן, and while it is not extremely common in Biblical Hebrew, it is sufficiently attested to indicate that it was a genuine linguistic feature of the language and is not to be viewed as a textual error. (49) Examples:

> וַתִּקָּהֵל הָעֵדָה כְּאִישׁ אֶחָד לְמִדָּן וְעַד־בְּאֵר שֶׁבַע
> "And the congregation from Dan and unto Beersheba assembled as one man." (Jdg 20:1)
>
> אֶשָּׂא דֵעִי לְמֵרָחוֹק
> "I will take up my knowledge from afar." (Job 36:3)
>
> יוֹם הוּא וְעָדֶיךָ יָבוֹא לְמִנִּי אַשּׁוּר וְעָרֵי מָצוֹר
> "In that day they will come to you from Assyria and the cities of Egypt." (Mic 7:12)

לְמִן is also attested in the sectarian texts from Qumran:

> העמד להמה סלע למרואש
> "establish for them a rock from the beginning" (4Q160 frg. 3-4 ii 3)
>
> ולמן היום אשר צויתי [שפטים] על עמי ישראל
> "and from the day when I commanded [judges] over my people Israel" (4Q174 frg. 2 i 1-2) (50)

Occurrences of לְמִן in the Qumran Biblical manuscripts generally accord with what is found in the Massoretic tradition (e.g., Exod 9:19;

(47) See, e.g., Glanzmann, "Sectarian Psalms", 507 n.21, and Mansoor, *Thanksgiving Hymns*, 109 n.7; cf. Jastrow, *Dictionary*, 756.

(48) So, e.g., Holm-Nielsen, *Hodayot*, 43; cf. Kittel, *Hymns of Qumran*, 43.

(49) See, e.g., *BDB* 583 and P. Joüon and T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* (SB 27; Rome: Pontifical Biblical Institute, 2006^{2}) §133 *j*.

(50) See also e.g. CD III 19-20; V 15-16.

Deut 4:32; Is 7:17; 37:26; Mic 7:12). In one notable instance, however, the Qumran Biblical manuscripts attest the compound preposition while the Massoretic tradition simply has מִן: (51)

מִן־הַמִּשְׁפָּחָה הָרָעָה הַזֹּאת	"from this evil family" (Jer 8:3 MT)
למן המשפחה הרעה הזאת	(4QJer[c] [4Q72] frg. 2 iii 7) (52)

Thus we can see that לְמִן was at least mildly productive in the linguistic community which produced the Qumran texts. As such, it is a possibility that deserves consideration in the interpretation of למזורות in 1QH[a] X 29-30 [II 27-28]. According to the analysis proposed here, then, למזורות יבקעו אפעה ושוא should be translated: "from pressed/crushed (eggs) a viper and falsehood are hatched". Interpreted in this way, it emerges that the reference is actually much closer in substance to Isa 59:5 than has often been thought.

Let us now briefly consider how this Scriptural echo actually functions in its new Qumranic setting. Kittel alleges that the context of the 1QH passage is "completely different" from that of the Isaianic original, and Holm-Nielsen likewise claims that "little regard is paid to the original meaning" of Isa 59:5. (53) I would argue, to the contrary, that this choice of text is extremely fitting when one appreciates the nature of intertextual echo and, as a result, gives due consideration to the wider context of both passages. Although only a brief and reworked version of Isa 59:5 is utilized in 1QH[a] X 29-30 [II 27-28], it has been observed that the significance of intertextual references is frequently not limited to the specific words or verses cited. Many Biblical echoes are to be interpreted by taking into account the phenomenon of "metalepsis", whereby unquoted aspects from the original context of an echoed passage can also have a powerful interpretative bearing upon the later text. That is, a Scriptural echo can contribute much more to a later text than simply the words cited or to

(51) On the importance of the Qumran Biblical manuscripts not only for text-critical purposes but also for the study of Hebrew syntax and morphosyntax, see S. Fassberg, "The Syntax of the Biblical Documents from the Judean Desert as Reflected in a Comparison of Multiple Copies of Biblical Texts", in: T. Muraoka & J. F. Elwolde (eds.), *Diggers at the Well. Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (STDJ 36; Leiden: Brill, 2000) 94-109, T. Muraoka, "An Approach to the Morphosyntax and Syntax of Qumran Hebrew", *ibid.*, 193-214, and Kutscher, *Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll.*

(52) E. Ulrich *et al* (eds.), *Qumran Cave 4; X: The Prophets* (DJD 15; Oxford: Clarendon Press, 1997) 185. I am grateful to Dr. Martin Abegg for his kind assistance with regard to the Qumran Biblical manuscripts.

(53) See Kittel, *Hymns of Qumran*, 42, and Holm-Nielsen, *Hodayot*, 44.

which allusion is made; it functions as a kind of literary shorthand which can evoke other features from the original context as well. (54) It is evident even from a casual reading that the broader context of Isa 59 is one of blatant evil, apostasy, and the plotting of wicked deeds. This is an important theme in 1QH[a] X as well, and hence the reference to Isa 59:5 is perfectly appropriate. The *Hodayot's* Isaianic echo draws upon more than just the specific reference to eggs and vipers; it evokes the larger context of Isa 59 and its dire depiction of wickedness and the great pressure placed upon those who would act righteously (cf. Isa 59:14-15a).

In addition, despite its philological difficulties, as a poetic composition Isa 59 stands out on account of its strikingly vivid descriptions of sin. (55) The chapter's graphic and memorable imagery makes it a text all the more likely to be used by later writers when speaking of similar themes. Taken together, these two factors—contextual appropriateness and poetic vividness—are sufficient to account for its usage in the *Hodayot*. What is more, it is worth observing that this passage was used similarly in other texts from the Second Temple era. Isa 59:7-8 is cited in Romans 3:15 as part of the famous catena of Scriptural citations which forms the climax of the Pauline description of humankind's sinful rebellion against God. A direct quotation from the first half of Isa 59:5 occurs in the Damascus Document, in a context which likewise speaks of utter corruption:

And also they have defiled their holy spirit,	וגם את רוח קדשיהם טמאו
and with blasphemous language	ובלשון גדופים
they opened (their) mouth against	פתחו פה על
the statutes of God's covenant,	חוקי ברית אל
saying, 'They are not well-founded.'	לאמר לא נכונו
They are speaking against them.	הם מדברים בם
'All of them are kindlers of fire	כלם קדחי אש
and lighters of brands' [Isa 50.11];	ומבערי זיקות
'the webs of a spider are their webs	קורי עכביש קוריהם
and the eggs of vipers are their eggs' [Isa 59:5].	וביצי צפעונים ביציהם
Whoever touches them shall not be clean." CD V 11-15	הקרוב אליהם לא ינקה

(54) Cf. Hays, *Echoes of Scripture*, 18-22.

(55) According to Muilenberg, "few chapters in the Bible are so rich and diverse in their vocabulary of sin" (cited in Westermann, *Isaiah 40-66*, 349).

It is evident, then, that the author of the *Hodayot* was not alone in seeing Isa 59 as an eminently suitable Biblical text to cite for describing wickedness in the darkest and most lurid ways possible. (56)

(56) I believe that Hughes is correct to suggest (*Scriptural Allusions*, 197, 201, 203) that column XI of the *Hodayot* is intended to echo Isa 59 as well. Not only do the multiple uses of **אפעה** in 1QH XI 13, 18-19 [III 12, 17-18] evoke Isa 59:5, but the expression הָרוֹ עָמָל וְהוֹלִיד אָוֶן "they conceive trouble and give birth to iniquity" in v.4 is emphatically echoed by the language of pregnancy and birthing which pervades this column: 1QH XI 8 [III 7] כמו אשת לדה מבכריה "like a woman giving birth for the first time", 9 [8] להחיל בכור הריה "to cause the firstborn of the pregnant one to writhe", 10 [9] והרית גבר "and the one pregnant with a male (child)", 11 [10] מכור הריה ...בהריתו "from the womb of the pregnant one… in her who is pregnant with him", 12 [11] במולדיהם... להורותם... ובמולדיו "in their hour of birth… to the ones pregnant with them… and in the hour of his birth", 13 [12] בכור הריה... הרית אפעה "the firstborn of the pregnant one… the one pregnant with a viper", 19 [18] הרית עול "the one pregnant with wrongdoing". For detailed discussion of these passages, see Bergmann, *Childbirth as a Metaphor for Crisis*, chapter 6.

PSEUDO-EZEKIEL AND THE *APOCRYPHON OF JEREMIAH C* IN PERSPECTIVE

Summary

The article reviews recent discussions on various aspects of *Pseudo-Ezekiel* and the *Apocryphon of Jeremiah C*, published since the first edition appeared in 2001. The survey shows that the division to these two compositions is valid and is dictated by the different literary and thematic character of each one. The article also rejects the separation of 4Q390 from other copies of the *Apocryphon of Jeremiah C* and reiterates the arguments for identifying it as a copy of the *Apocryphon*. In addition the article points to several issues which have not been addressed by the scholarly discussions. Among them are the particular way of reworking the Hebrew Bible and adopted by each composition, the complex biblical exgesis supporting the idea of resurrection of the righteous in *Pseudo-Ezekiel*, and the meaning and import of the affinity shown by the *Apocryphion of Jeremiah* to the Qumran sectarian literature.

A DECADE has elapsed since I submitted for publication two editions of previously unknown writings from Qumran, *Pseudo-Ezekiel* and the *Apocryphon of Jeremiah C*. They appeared in print a year later, in 2001, in volume 30 of the *Discoveries in the Judaean Desert*. (1) The two compositions rework episodes from the Hebrew Bible but in different ways. *Pseudo-Ezekiel* follows more closely its biblical source, while the *Apocryphon of Jeremiah C* is freer in its handling of biblical materials. Their character, and the complex process by which they were identified, make them good examples of the methodological problems involved in identifying and analyzing unknown texts from Qumran. It is therefore worthwhile

(1) D. Dimant, *Qumran Cave 4. XXI: Parabiblical Texts, Part 4: Pseudo-Prophetic Texts* (*DJD* 30; Oxford: Clarendon Press, 2001).

assessing the way scholarly treatment handled these methodological issues. To do so we need to take stock of the aspects which have attracted scholarly attention, and those which have been largely neglected by it. In this way I hope to outline some of the problems still awaiting further research and add a few observations I was unable to include in the original edition.

Let me begin with the fundamental question of identification. My analysis of the manuscripts collection 4Q385-4Q390 has been accepted by most scholars, but some criticism has persisted and found its way into several subsequent publications. A few scholars contest the division of the collection into two distinct works, but others break it into more than two works. Why the collection of 4Q385-4Q390 has attracted such diverse opinions is a mystery. Other Qumran works with similar problems, such as the erroneous view of 4Q180-4Q181 as copies of the same work, or the questionable procedure that treats cave 4 texts related to *War Scroll* as copies of the cave 1 exemplar, have been accepted without much ado, but not the two works that I edited. *Habent sua fata libelli*. Since I judge the critique of my final results ill-founded and ill-informed I would like to reiterate some of the major facts related to the two compositions, often disregarded, and thus rectify misconceptions.

The group 4Q385-4Q390, seven scrolls at the time, was assembled by the late John Strugnell and entrusted to me for final publication. Because of their biblicizing style he assumed that all were copies of the same composition. But he was baffled by the resulting disparate character of this supposedly single work. (2) From a literary point of view the individual manuscripts indeed differ in many respects. The clearest evidence points to two separate compositions, one on Ezekiel the other on Jeremiah: these prophets' names and materials from their respective canonical prophecies occur in two groups of manuscripts. At first glance several fragments lacked these markers so it was difficult to assign them to either group. This was especially the case with manuscript 4Q390, which contains a discourse delivered by God to an unnamed addressee. At a preliminary stage, when I examined this manuscript in isolation, I thought that the divine discourse is addressed to Moses, so I assigned the fragments to a third work, *Pseudo-Moses*. (3)

(2) Cf. D. Dimant, "New Light from Qumran on Jewish Pseudepigrapha – 4Q390," in *The Madrid Qumran Congress: Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21* March 1991, eds. J. Trebolle Barrera and L. Vegas Montaner (*STDJ* 11/2: Leiden: E.J. Brill, 1992), pp. 405-448. The above description is on p. 407.

(3) This approach was adopted in my preliminary articles: Dimant, "New Light"; eadem "A Quotation from Nahum 3:8-10 in 4Q385 6 from Qumran," in

But once the group of manuscripts on Jeremiah was clearly identified, with none of them mentioning Moses explicitly, not even 4Q390 itself, (4) I began to doubt this attribution. When I realized that in the emerging work the prophet Jeremiah acquires Moses-like features, it became clear that the divine discourse of 4Q390 belongs with similar addresses to Jeremiah, preserved in other manuscripts. (5) So the final outcome of the analysis was two consistent and coherent compositions, each related to a different prophet, and each characterized by its own distinct style, vocabulary and thematic. Moreover, each work is represented by a series of manuscripts distinct in shape and layout. (6) This coherence in content and physical appearance should have convinced the critics of the soundness of the division.

The Bible in the Light of its Interpretation: Memorial Volume for Sarah Kamin, ed. S. Japhet (Jerusalem: Magnes Press, 1994), pp. 31-37 (Hebrew); eadem, "A Saying about the Past from the Composition Pseudo-Moses: 4Q390 2," in *A Light for Jacob: Studies in the Bible and the Dead Sea Scrolls in Memory of Jacob Shalom Licht*, eds. Y. Hoffman and F. Pollak (Jerusalem: The Bialik Institute, 1997), pp. 220-226 (Hebrew).

(4) This fact is rightly stressed by M. Brady, *Prophetic Traditions at Qumran: A Study of 4Q383-391* (unpublished dissertation; Notre Dame, 2000), vol. 2, p. 547; B. Wacholder, "Deutero Ezekiel and Jeremiah (4Q384-4Q391): Identifying the Dry Bones of Ezekiel 37 as the Essenes," in *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery 1947-1997*, eds. L.H. Schiffman, E. Tov and J.C. VanderKam (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000), p. 449.

(5) Compare the similar role and formulation attributed to Jeremiah in 4Q385a 18 7-8 ויצום את אשר יעשו בארץ שביא[ם וישמעו] בקול ירמיה לדברים אשר צוהו אלהים ("and he commanded them what they should do in the land of [their] captivity [that] they should listen] to the voice of Jeremiah concerning the things which God had commanded him") with the depiction in 4Q390 1 6 ואדברה בהמה ואשלחה אליהם מצוה ("And I shall speak to them and I shall send them commandment"). For Jeremiah's figure in the *Apocryphon* see Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 3, 105-107; L. Doering, "Jeremia in Babylonien und Ägypten: Mündliche und schriftliche Toraparänese für Exil und Diaspora nach *4QApocryphon of Jeremia C*," in *Frühjudentum und Neues Testament im Horizont Biblischer Theologie*, hrg. W. Kraus & K.-W. Niebuhr (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), pp. 50-79; idem, "Jeremiah and the 'Diaspora Letters' in Ancient Judaism: Epistolary Communication with the Golah as Medium for Dealing with the Present," in *Reading the Present in the Qumran Library: The Perception of the Contemporary by Means of Scriptural Interpretations*, eds. K. De Troyer and A. Lange (Leiden-Boston, 2005), pp. 65-67.

(6) This is why Florentino García Martínez does not represent the situation correctly when he writes, "The final publication of *DJD* series, however, has complicated the matters even further." Cf. idem, "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel in the Dead Sea Scrolls," in *Interpreting Translation: Studies on the LXX and Ezekiel in Honour of Johan Lust*, eds. F. García Martínez and M. Vervenne (*BETL* 192; Leuven: University Press-Peeters, 2005), p. 165. The division into only two works, and the identification of the copies respective to each, have simplified rather than complicated matters, as is evident from the coherent picture emerging from both.

The most sweeping critique of dissecting the collection was made in the doctoral dissertation of Monica Brady (7) and in an article by Ben-Zion Wacholder. (8) Yet both appeared in 2000, hence could not have referred to my final *DJD* edition published a year later. Accordingly they are based on my preliminary publications, namely an early phase of my work, when I was still groping for a correct understanding of the collection. (9) Brady claims that my views are unclear, that the texts themselves are too fragmentary so their context and style cannot be established, and that the similarity of physical aspect and scripts of the manuscripts does not allow any division of the collection into more than one work. (10) But meanwhile my hesitations on several issues were resolved in the final presentation of *DJD* 30, which offers a systematic and coherent argument. Nor are the texts as fragmentary as Brady maintains. There are substantial pieces in both *Pseudo-Ezekiel* and the *Apocryphon of Jeremiah C*, and they yield meaningful sequences of text, which allows assessment of their distinct style, form and themes. Contrary to Brady's affirmation, in script and physical aspect the manuscripts do differ. For instance, manuscripts 4Q385 of *Pseudo-Ezekiel* and 4Q385a of the *Apocryphon of Jeremiah C*, originally assigned to a single manuscript, differ in shape and pattern. Even if all the manuscripts were similar, Brady's affirmation that physical similarity should be the foremost criterion for deciding the character of the collection is unwarranted. The same scribe could have copied different works on the same scroll. (11)

(7) Cf. Brady, *Prophetic Traditions*, 2 vols.

(8) Wacholder, "Deutero Ezekiel," pp. 445-461.

(9) They are the following articles: Dimant, "New Light"; eadem, "An Apocryphon of Jeremiah from Cave 4 (4Q385b=4Q385 16)," *New Qumran Texts and Studies*, ed. G.J. Brooke, (*STDJ* 15; Leiden: E.J. Brill, 1994), pp. 11-20; eadem, "A Quotation from Nahum 3:8-10"; eadem, "A Saying about the Past."

(10) Brady, *Prophetic Traditions*, vol. 1, pp. 9-15. She makes the same flawed arguments in a subsequent article, even though by then she had access to *DJD* 30. Cf. eadem, "Biblical Interpretation in the 'Pseudo-Ezekiel' Fragments (4Q383-391) from Cave Four," in *Biblical Interpretation at Qumran* (*Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature* ed., M. Henze; Grand Rapids, Mich.-Cambridge UK: Eerdmans, 2005), pp. 88-109. So ill-advised is García Martínez's assertion that as "Monica Brady has demonstrated, the criteria used by the editor [i.e. Dimant] to arrive at this dissection of the materials are neither clear nor compelling". Cf. idem, "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel," p. 165. Curiously enough, having said that, García Martínez proceeds to base his entire exposition on my dissection of the collection by limiting his comments to the *Pseudo-Ezekiel* material alone. He thereby demonstrates the correctness of the division.

(11) As I noted in Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, p. 130. For these reasons I do not agree with Benjamin Wright, who follows Brady in putting the alleged similarity of the manuscripts' script above all other considerations. See B.G. Wright, "Review" (of Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*), *DSD* 9 (2002), pp. 250-251. In any

A total misunderstanding of my procedure emanates from Brady's assertion that "separating fragments because of differing formal elements assumes a world with rather strict literary conventions, which is not to be the case in biblical [sic] literature." (12) But nowhere have I denied, or disregarded, the variety of forms in *Pseudo-Ezekiel* or in the *Apocryphon of Jeremiah C*; I have actually stressed them. (13) But accepting "a world with a variety of literary conventions", which Brady claims I do not do, has nothing to do with the need to establish the form and genre of a specific text.

Most unsettling is Brady's argument that the diverse character of the manuscripts 4Q385-4Q390 is due to the various biblical sources they rework. She asserts that there is no "adequate thematic and literary justification" to divide the collection. (14) This is factually untrue, but also a misleading methodology. Before deciding how a given text reworks biblical models one must establish its own particular literary framework, and how it organizes the different units into a single entity. Brady's alternative proposition lacks such a unifying framework. In fact, her insistence on viewing the entire collection as copies of a single work results in a strange and mixed assemblage, in which passages about Ezekiel and Jeremiah are placed side by side without any clear structure or direction. (15) She does not explain how one and the same composition would contain a reworking of Ezekiel's Vision of the Dry Bones (Ezekiel 37) next to a narrative description of Jeremiah accompanying the Judeans as they go into the Babylonian exile (elaborating 2 Kings 25 and Jeremiah 52). Such a combination is unknown in any of the apocryphal or pseudepigraphic compositions, for these writings always deal with a single figure at a time. (16) That no fragment treated by Brady actually combines Ezekiel's with Jeremiah's material is telling. The two figures always appear in dis-

case, my decision to split the collection rests on a wide array of considerations, and the physical aspect of the manuscripts is only one of them. Cf. below.

(12) Cf. Brady, "Biblical Interpretation," p. 92. It is quoted with approval by Matthias Henze and thus involves the same misunderstanding. Cf. idem, "4QApocryphon of Jeremiah C and 4QPseudo-Ezekiel: Two"Historical"Apocalypses," in *Prophecy After the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy*, eds. K. de Troyer and A. Lange with the assistance of L.L. Schulte (Louvain: Peeters, 2009), pp. 25-41. The quotation is on p. 39, n. 36.

(13) Cf. Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 9-10, 96-99 *et passim*.

(14) Brady, *Prophetic Traditions*, vol. 1, p. 12

(15) As is evident from her concluding chapter. See the list of passages she provides ibid., vol. 2, pp. 535-539.

(16) As rightly emphasized by Doering, "Jeremia in Babylonien und Ägypten," p. 54.

tinct fragments, which neatly fall into two separate groups, one related to Ezekiel the other to Jeremiah. (17)

Ben Zion Wacholder faces the same difficulty: as a supporter of the idea that here is an integral composition, he has to explain the curious symbiosis of Ezekiel and Jeremiah in the same work. For him, the sectarian author of this work composed "a conscious rewriting of the two biblical authors' account." (18) The manuscripts 4Q384-4Q391 attest, in Wacholder's opinion, to "a single, harmonious composition." (19) The harmony, one must avow, is in the eyes of the beholder Wacholder alone. The average reader observes only stark differences between Ezekiel's materials and Jeremiah's. Why should a sectarian author interweave the two prophets against all the literary conventions known from the Qumran literature and elsewhere? This is a question which remains unanswered by Wacholder's theories. (20)

So both Brady's and Wacholder's strictures are partly erroneous, partly obsolete. They should be viewed in context of the history of research before the Qumran texts were fully published, as, incidentally, should my own preliminary articles. At the time the full picture of the Qumran library was still unknown; the preliminary publications were defective and had to be rectified later. It is therefore unwarranted to cite today her or his critique and reconstructions as though they are still valid, (21) or, for that matter, to revert to ideas I expressed in my own preliminary articles, without weighing them in light of my subsequent arguments.

(17) This emerges from Brady's own list of topics, presented in her concluding chapter (Brady, op. cit., vol. 2, pp. 539-540). She lists eight groups of themes identified by her in the entire collection. Ezekiel's materials occur only in groups 1 and 6, whereas all the remaining topics are related to Jeremiah. Her list also shows the distinct literary links of each group of topics. Themes related to Ezekiel are connected to *4 Ezra* and *Syriac Baruch* (groups 1 and 6), while topics which are assigned by me to the *Apocryphon of Jeremiah* are linked to the *Damascus Document* and *Jubilees* (groups 2-5, 7-8).

(18) Wacholder, "Deutero Ezekiel", p. 449.

(19) Ibid.

(20) One of the most curious statements made by Wacholder is, "Students of Qumran err in characterizing this type of literature as biblicizing. In contrast, what the sectarian writers did was to use the biblical material, in this case the canonical prophets Jeremiah and Ezekiel, as a vehicle for depicting contemporary issues and to presage the future." Cf. idem, "Deutero Ezekiel," p. 446. Why, one wonders, should reworking biblical materials contradict contemporizing them? The two procedures are intertwined in all ancient Jewish apocalypses, including many Qumranic works.

(21) As do, for instance, Matthias Henze (cf. idem, "4QApocryphon of Jeremiah C"), Wright, "Review," p. 252, or Patrick Davis (cf. C.J. Partick Davis, "Torah Performance and History in the *Golah*: Rewritten Bible or 'Re-presentational' Authority in the *Apocryphon of Jeremiah C*," in *Early Judaism and its Literature*, eds. J. Duhaime, P.W. Flint and K. Baek [Atlanta: SBL Press, forthcoming]). I thank Dr. Patrick Davis for placing the manuscript at my disposal.

One more critique of dissecting the collection 4Q385-4Q391 requires comment. In a review of *DJD* 30 Benjamin Wright claims that several fragments assigned to the *Apocryphon of Jeremiah C* rework verses from Ezekiel. (22) He uses this alleged resemblance to *Pseudo-Ezekiel* to question the splitting of 4Q385-390 into two works. But a close examination of his examples does not corroborate his claim. Wright's first example is 4Q385a 13 3. It contains the non-biblical collocation "the gates of Egypt" (שערי מצרים). The same collocation is used in the third copy of *Pseudo-Ezekiel* (4Q385b, line 5). Yet there is a clear difference between the two instances. *Pseudo-Ezekiel* entwines the locution in reworking the diatribe against Egypt from Ezekiel 30:3-5, whereas the passage from the *Apocryphon* uses the expression in isolation without any connection to an Ezekiel paragraph. So in itself this general and non-biblical locution is insufficient to establish a connection between the *Apocryphon* and Ezekiel's prophecies. Wright also mentions fragment 17 from 4Q385a, a copy of the *Apocryphon,* the second column of which reworks another diatribe against Egypt. But the fact that the *Apocryphon* treats this theme by drawing on Nahum 3:8-10 and not on Ezekiel is significant. If there is some similarity to *Pseudo-Ezekiel* it is only thematic. Wright adduces as a third example another fragment from a different copy of the *Apocryphon*, namely 4Q387. In fragment 4 of this manuscript appears the expression "and h]a[i]l st[on]es, fire, and brimstone" (וא]בנ[י א]ל[גב]יש אש וגפרית). This phrase is taken from the depiction of the torrent of hail, fire and brimstone which will fall on Gog in the apocalyptic battle, depicted in Ezekiel 38:22. But fragment 4 has not preserved the full context, and the expression in question stands in isolation. As such it is quite general, and may have been borrowed from Ezekiel to depict another eschatological event rather than being part of a citation from Ezekiel. This conclusion is in fact supported by the mention of the "kings of the north" in the previous line (4Q387 4 2), probably referring to the Seleucids. That passages from the *Apocryphon of Jeremiah C* allude to Egypt, as do passages from *Pseudo-Ezekiel*, is not surprising since both works were composed during the second century BCE when Hellenistic rulers governed territories adjacent to the Land of Israel: the Seleucids in Syria and the Ptolemies in Egypt. Yet *Pseudo-Ezekiel* reworks mainly Ezekiel, and through explicit and detailed citations, whereas the *Apocryphon of Jeremiah C* uses some Ezekielien locutions together with an array of other biblical sources. (23) So even in this respect the two compositions differ.

(22) Wright, "Review," pp. 250-251.
(23) In a judicious comment Luz Doering notes that even though there are some

Beside contextual indications, data about the physical state of the respective fragments refute Wright's arguments too. Fragments 13 and 17, from which two of Wright's examples are taken, come from the same manuscript, namely 4Q385a. They belong to the series of fragments 1-18. A glance at the photographs of this manuscript (24) shows that in shape these fragments are similar, showing that they come from successive columns of the same manuscript. This is confirmed by the fact that some of these fragments reached the Palestinian museum in wads, so they certainly belong together. (25) Physically, then, all these eighteen fragments are part of 4Q385a. Fragments 3-5 of this series come from the *Apocryphon of Jeremiah C*, since they overlap other copies of this work. (26) Hence the entire group of fragments 1-18 should be assigned to the *Apocryphon*.

The final and conclusive proof ratifying division of the old single collection lies in the overall physical data of the manuscripts, not taken into account by scholars who insist on keeping it as one assemblage. As emphasized, thematically and stylistically the entire collection of 4Q385-4Q391 separates into two groups, one linked to Ezekiel, the other to Jeremiah. The fact that most of the manuscripts fall neatly to one group or the other is already a clear indication in favor of the division. Thus 4Q386 strictly belongs with *Pseudo-Ezekiel*. It refers to Ezekiel and reworks his prophecies; it does not mention Jeremiah and has nothing to do with the material assigned to the *Apocryphon of Jeremiah C*. In contrast, 4Q387, 4Q389 and 4Q390 have no connection to Ezekiel but they are linked together by themes and style. 4Q387 and 4Q389 overlap in certain passages so they are clearly copies of the same composition. The problem is presented with two manuscripts which were split: 4Q385, divided into 4Q385, the first copy of *Pseudo-Ezekiel*, and 4Q385a, the first copy of the *Apocryphon of*

links between the Ezekiel and the Jeremiah materials, they are limited. See idem, "Jeremia in Babylonien und Ägypten," p. 54. Gary Manning claims that *Pseudo-Ezekiel* is "imitating and adding to Ezekiel not alluding to or quoting from Ezekiel". Cf. idem, *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period* (London-New York: T & T Clark, 2004), p. 69. At the same time he states, "*Pseudo-Ezekiel* in some ways is a summary or abbreviation of passages from Ezekiel…" (ibid., p. 72). Such characterizations betray Manning's unfamiliarity with the techniques of rewritten Bible texts from Qumran. *Pseudo-Ezekiel* certainly cites Ezekiel and depends on his canonical prophecies but at the same time abbreviates and slightly alters them, with additional supplements and elaborations.

(24) Cf. Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, Plates IV-VI.

(25) See the description ibid., pp. 130-131.

(26) 4Q385a 3 overlaps 4Q387 1, and 4Q388 3. 4Q385a 4 overlaps 4Q387 2 ii and 4Q389 8 ii. 4Q385a 5 overlaps 4Q387 3.

Jeremiah C. 4Q388 was divided also. 4Q388 retains the number for the fourth copy of *Pseudo-Ezekiel* while 4Q388a was assigned to the third copy of the *Apocryphon of Jeremiah C*.

The case of 4Q388 is simpler. Strugnell himself commented that it consisted of two different groups, which probably belonged to two different manuscripts. This was confirmed upon further examination. (27) It was easy to identify which group belonged to which work, since 4Q388 overlaps other copies of *Pseudo-Ezekiel*, whereas 4Q388a includes passages overlapping copies of the *Apocryphon of Jeremiah C*.

The most delicate task was identifying the various origins of the fragments initially assigned to 4Q385, since all of them displayed similar hand and color. Apparently this was why Strugnell assigned them to a single manuscript in the first place, a choice that blurred the picture for other manuscripts. However, several facts help to apply the division to 4Q385 also. As pointed out above, by shape and proximity fragments 1-18 belong together. Since they deal explicitly with Jeremiah, and often overlap other copies of the *Apocryphon of Jeremiah C*, (28) they undoubtedly belong to this work. Significantly, they contain no reference to Ezekiel or overlap copies of *Pseudo-Ezekiel* in matters of and biblical reworking. So they were correctly separated from the remaining 4Q385 fragments and assigned the siglum 4Q385a. By contrast, the fragments assigned to 4Q385 differ in shape from the series of 4Q385a. Missing from them is any mention of Jeremiah or related material. Only Ezekiel appears in these fragments, and only passages from his prophecies are reworked there. Moreover, some of the passages assigned to 4Q385 overlap other copies of *Pseudo-Ezekiel*. (29) The clear division of the overlaps of the two compositions is another proof of their separate existence.

One of the proofs of the distinct character of *Pseudo-Ezekiel* and the *Apocryphon of Jeremiah C* is the fact that each exhibits a different set of concerns and a distinctive array of links with other literary corpora. Let me begin with discussing issues related to *Pseudo-Ezekiel*.

The passages of this work are contained in five copies, four edited by me (4Q385, 4Q385b, 4Q386, 4Q388) (30) and one by Mark Smith (4Q391). (31) They center on five topics. Two relate to passages from

(27) Cf. the description in Dimant, *Pseudo–Prophetic Texts*, p. 201.

(28) 4Q385a 3 overlaps 4Q387 1 1-6 and 4Q388 3 2-7. 4Q385a 4 overlaps 4Q387 2 ii 3-11 and 4Q389 8 ii 1-3. 4Q385a 5 overlaps 4Q387 3. Especially significant is the fact that the name of Jeremiah occurs also in manuscript 4Q389 1 3 so the explicit Jeremianic material is not restricted to 4Q385a.

(29) 4Q385 2 partly overlap 4Q386 1 i 1-10 and 4Q388 7 2-7.

(30) Cf. Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 7-87.

the canonical prophecies of Ezekiel: the interpretation of the Vision of the Dry Bones as evincing the belief in the resurrection of the righteous, and the Merkabah vision. Other sections concern three non-biblical themes: one is a prophecy about the demise of an evil figure in Egypt, formulated in the style of *vaticinium ex eventu*. Another one is a short passage explaining that God will curtail time so Israel will receive it inheritance, probably the Land of Israel. A third theme occurs in 4Q391, where a depiction of the temple, perhaps the eschatological one, is preserved.

The reworking of the Merkabah vision (4Q385 6) is interesting from several points of view, and in my estimation there is room for further study of its possible links with the later Merkabah texts.

The resurrection (4Q385 2-3; 4Q386 1 i; 4Q388 7) is the theme most discussed by scholars who treated *Pseudo-Ezekiel*, (32) but the subject is by no means exhausted. (33) It has been rightly emphasized that by interpreting the Vision of the Dry Bones as referring to the resurrection of the righteous, *Pseudo-Ezekiel* turns the national symbolism of the biblical prophecy into a statement on the individual reward of the righteous. (34) But *Pseudo-Ezekiel* does not abandon the national perspective. (35) It supplies it through the interpretation

(31) Cf. M. Smith,"4Q391.4QpapPseudo-Ezekiel" (*DJD* 19; Oxford: Clarendon Press, 1998), pp. 153-193.

(32) Cf. e.g. É. Puech, *La Croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancient*; vol. 2: *Les données Qumraniennes et classiques* (Paris: Gabalda, 1993), pp. 605-616; García Martínez, "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel," pp. 166-172.

(33) Two recent monographs on resurrection do not mention *Pseudo-Ezekiel*. See J.D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life* (New Haven: Yale University Press, 2006); G.W.E. Nickelsburg, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in the Intertestamental Judaism and Early Christinaity* (*HTS* 56; Cambridge, Mass.; Harvard University Press, 2006. This is an expanded version of the 1972 edition), pp.179-206. The two monographs also disregard another important text from Qumran, which explicitly mentions resurrection, 4Q521 2 ii 12. Cf. É. Puech, "521. 4QApocalypse messianique," *Qumrân Grotte 4. XVIII: Textes Hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)* (*DJD* 25; Oxford: Clarendon Press, 1998), p. 10. This deficiency is amended by Nickelsburg in his entry "Resurrection," *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, eds. L.H. Schiffman and J.C. VanderKam (Oxford: University Press, 2000), vol. 2, p. 766. Cf. also the short comments of J.J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (London and New York: Routledge, 1997), pp. 126-127.

(34) Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, p. 32; É. Puech, "Apports des textes apocalyptiques et sapientiels de Qumrân à l'eschatologie du Judaïsme ancien," in *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and the Biblical Tradition*, ed. F. García Martínez (*BETL* 168; Leuven: University Press-Peeters, 2003), pp. 144-145; García Martínez, "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel," p. 170.

(35) Contra García Martínez, "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel", p. 170.

of visions about Egypt and Babylon (4Q386 1 ii-iii; 4Q385b), and the forecast of the restoration of Israel in its land (4Q386 1 ii 3, 6-8). This is also the focal point in Ezekiel's query about hastening the time "in order that the sons of Israel may inherit" (4Q385 4 3). It has been observed that Egypt's involvement in the future restoration is based on the prototype of Exodus, (36) well known from biblical prophecy. This prototype pairs Egypt with Assyria (cf. Is. 11:11-12) and may have indeed inspired *Pseudo-Ezekiel*. Such an emphasis is part of the overall apocalyptic perspective of the Qumranic *Pseudo-Ezekiel*. (37) However, the intricate exegesis underlying the version of this vision in *Pseudo-Ezekiel* still awaits a full-blown study. One of the major points of interest of this passage lies in its second-century BCE evidence connecting Ezekiel's Vision of the Dry Bones with Isaiah 26:19 and reading them as a reference to resurrection. (38) In my opinion this is not sufficiently stressed in recent discussions. Such exegetical links suggest the presence of an already complex interpretation of both texts in connection with resurrection. (39)

Of major interest is the early attestation of the motif of time-curtailing in order to speed redemption, figuring in fragment 4 of

(36) Cf. A.L.A. Hogeterp, "Resurrection and Biblical Tradition: Pseudo-Ezekiel Reconsidered," *Biblica* 89 (2008), pp. 59-69 (the cited opinion appears in p. 68).

(37) Cf. Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 21, 32-33; Puech, "Apports des textes apocalyptiques," pp. 144-146; García Martínez, "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel"; Hogeterp, "Resurrection and Biblical Traditions,"; idem, "Belief in Resurrection and its Religious Setting in Qumran and the New Testament," in *Echoes from the Caves: Qumran and the New Testament*, ed. F. García Martínez (*STDJ* 85; Leiden-Boston: Brill, 2009), pp. 304-308; idem, *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Se Scrolls and the New Testament* (*STDJ* 83; Leiden-Boston: Brill, 2009), pp. 269-274 (esp. p. 269). See my concluding formulation in describing the content of *Pseudo-Ezekiel*, Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, p. 10: "The outline of Ezekiel 37-43 strings the surviving passages into a coherent sequence, and assigns all these scenes to the sphere of the final, redemptive era."

(38) Cf. the analysis in Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 34-36. Hogeterp, *Expectations of the End*, the most recent treatment of the idea of resurrection in ancient Jewish texts, passes over this connection in silence.

(39) The place of the Vision of the Dry Bones, based on Ezekiel 37, in the sequence of *Pseudo-Ezekiel* has engaged several scholars. Because of the apocalyptic interpretation given to Ezekiel's prophecies by the Qumranic work, some find in its sequence evidence of a different order of the biblical prophecies: chapter 37 is placed after chapter 39 and thus it introduces the apocalyptic chapters Ezekiel 40-48. Cf. García Martínez, "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel," p. 164; Hogeterp, *Expectations of the End*, pp. 259-261. This unique order has been preserved in the Ezekiel's Greek version of papyrus 967, and Johan Lust suggested that it was the original order of Ezekiel's Hebrew text. Cf. idem, "Ezekiel 36-70 in the Oldest Greek Manuscript," *CBQ* 43 (1981), pp. 517-538.

4Q385. (40) The idea is well documented in a wide array of Jewish and Christian works. (41) Yet not all the aspects of this theme in the Qumranic work have received the attention they deserve. Scholars who treated this subject focused on fragment 4 of 4Q385 (42) but paid little attention to another passage which connects explicitly the resurrection with the hope of imminent restoration and time-curtailing. It is contained in the first four lines preserved in fragment 6 of 4Q385. Despite their fragmentary state these lines provide important clues to understanding the role of this subject in the complex of ideas put forward by *Pseudo-Ezekiel*. They allude to the short period to elapse until the final revival. (43) Especially significant is the references in these lines to Isaiah 26:20 and to the "fissures", namely "graves". (44) Thus, the theme of resurrection is related to restoration by association with the punishment of Egypt and Babylon, but also through the hope for time-curtailing for both resurrection and restoration. The evidence for this cluster of eschatological ideas in second-century BCE Jewish works requires a systematic examination in ancient Jewish literature, (45) as

(40) Cf. Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 38-39; 44-45; eadem, "Resurrection, Restoration and Time-Curtailing in Qumran, Early Judaism, and Christianity," *RQ* 19 (2000) 527-548. Cf. also the comments of M. Henze, "From Jeremiah to Baruch: Pseudepigraphy in the *Syriac Apocalypse of Baruch*," in C. Hempel and J.M. Lieu (eds.), *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael M. Knibb* (*JSJSup* 111; Leiden-Boston: Brill, 2006), pp. 157-177 (esp. pp. 172-175). García Martínez,"The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel,"pp. 172-174.

(41) Cf. e.g. *Ben-Sira* 33:10; *1 Enoch* 80:2; *Test.Mos* 7:1-2; *Biblical Antiquities* 19:13; *4 Ezra* 4:26, 34; *2 Baruch* 20:1-2; 83:1-8; Matt 24:22; Mark 13:19-20.

(42) See e.g. García Martínez, "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel"; Hogeterp, "Resurrection and Biblical Traditions".

(43) The lines read

Translation:	
And my people shall be [	והיו עמי ה[
with contented heart and with [willing] s[oul	בלב טוב ובנ[פש חפצה
and conceal yourself for a little wh[ile	וחבא כמעט ק[ט
And from fissures [	ומבקיעים י[

For a detailed commentary see Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 44-45. Note here that these few words refer to 1 Chr 28:9 (l. 2) and most importantly to Isaiah 26:20 (l. 3), which is a key-verse for the theme of time-curtailing.

(44) As I have shown in my comments (*Pseudo-Prophetic Texts*, p. 45) the Hebrew בקיע ("fissure"), here standing in the plural, means in rabbinic Hebrew a rocky tomb. The word thereby ties the expectation of imminent redemption in lines 1-3 to graves, thus alluding to the resurrection of the dead. Graves are mentioned in the description of the Vision of Dry Bones in 4Q385 3 6 (cf. Ezekiel 37:12).

(45) See M. Kister and E. Qimron, "Observations on 4QSecond Ezekiel (4Q385 2-3)," *RQ* 15 (1992), pp. 595-602; Dimant, "Resurrection, Restoration and Time-Curtailing"; García Martínez, "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel," pp. 172-175. García Martínez, ibid., pp. 174-175, follows Benjamin Wright in suggesting that later works, such as *2 Baruch*, *4 Ezra* and the *Epistle of Barnabas*, may have drawn

well as in the specific context of the Qumran library. (46) Finally, while the eschatological character of the *Pseudo-Ezekiel* passages on the Vision of Dry Bones, Egypt and Babylon, and time-curtailing have been recognized and discussed, no such explanation has been proposed for the Merkabah vision in 4Q385 6. Yet in *Pseudo-Ezekiel* this vision follows directly the lines alluding to time-curtailing. Has this vision any eschatological meaning? This is one of the enigmas raised by *Pseudo-Ezekiel* that still awaits solution. (47)

The apocalyptic and eschatological ideas of *Pseudo-Ezekiel* acquire their proper context when the dating of this composition is taken into account. Most of the passages that survived from *Pseudo-Ezekiel* deal with timeless exegetical or eschatological topics and therefore are difficult to date. The only section which lends itself to

on *Pseudo-Ezekiel*. Cf. B. G. Wright, "The Apocryphon of Ezekiel and 4QPseudo-Ezekiel," in *The Dead Sea Scrolls Fifty Years after Their Discovery*, eds., L.H. Schiffman, E. Tov and J.C. VanderKam (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2000), pp. 462-480 (esp. pp. 478ff.). But the wide and early dissemination of the apocalyptic notion of time-curtailing speaks against direct influence of a single work like *Pseudo-Ezekiel* on later compositions.

(46) Hogeterp, "Resurrection and Biblical Tradition," p. 69 thinks that the "eschatological expectation of restoration" he finds in *Pseudo-Ezekiel* were also dear to the Qumranites and may explain their interest in this work. Following others this author asserts that *Pseudo-Ezekiel* is "pre- or non-Qumranic" because it lacks distinctive sectarian elements, but also because, according to him, it was probably composed before the creation of the Qumran community in the last third (sic) of the second century BCE. Cf. ibid., pp. 61-62 and nn. 12-14. Among studies supporting a "pre-Qumranic" character, Hogeterp cites one of the articles I published with John Strugnell, "4Q Second Ezekiel," pp. 57-58. I would like to take this opportunity to make it clear that this was Strugnell's opinion, which I did not share. In fact, in a subsequent article I stressed that the non-sectarian character of the work does not automatically relegate it to a period before the creation of the community: *Pseudo-Ezekiel* "could well have originated in circles outside the Qumran community but contemporary with it". Cf. D. Dimant, "The Apocalyptic Interpretation of Ezekiel at Qumran," in *Messiah and Christos: Studies in the Jewish Origins of Christianity Presented to David Flusser on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, eds. I. Gruenwald, S. Shaked and G.G. Stroumsa (Tübingen: Mohr Siebeck, 1992), p. 50, n. 75. I would further note that in my opinion the emergence of the community should be dated to around 200 BCE. Cf. D. Dimant, "Qumran Sectarian Literature," in *Jewish Writings of the Second Temple Period* (*CRINT* II/2; Assen and Philadelphia, 1984), pp. 542-547; eadem, *Connected Vessels: The Dead Sea Scrolls and the Literature of the Second Temple Period* (Jerusalem: Bialik Institute, 2010), p. 36 (Hebrew). So labeling *Pseudo-Ezekiel*, or for that matter, any other work, pre-Qumranic by assuming a late second century BCE date for the emergence of the community is, in my judgment, unwarranted. In any case, the community kept in its library various works which its members did not write, and they could have come from contemporary as well as older sources.

(47) In Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, p. 21 I suggest that the Merkabah vision "forms part of the eschatological sequence." This interesting perspective deserves further study.

historical interpretation concerns a wicked person in Egypt, referred to by the term *ben belial*, who will persecute Israel and will finally die childless (4Q386 1 ii). This description brings to mind the scene in the second *Psalm of Solomon* (2:24-31), depicting the death in Egypt of an evil figure. It has been understood to describe the murder of Pompey in Egypt in 48 BCE. So it is tempting to identify the wicked person of *Pseudo-Ezekiel* with Pompey, as suggested by the late Hanan Eshel. (48) But Pompey's murder has nothing to do with the persecution of Jews in Egypt. Moreover, connecting the work with this event would place the composition of *Pseudo-Ezekiel* in the last third of the first century BCE—much too late to accommodate all the data pertaining to it. First of all, the copy 4Q391 is dated to the second half of the second century BCE, well before Pompey's demise. (49) Secondly, *Pseudo-Ezekiel* shows literary and theological affinities to second-century BCE literature, such as the Book of Daniel and the Septuagint version of Isaiah. So the composition of *Pseudo-Ezekiel* should be assigned to the second century BCE at the latest, and the wicked figure in Egypt is to be identified with a second-century BCE personality. (50)

Two other important aspects of *Pseudo-Ezekiel* deserve more attention. One is its thematic and stylistic links with three Jewish writings, composed in Hebrew in the late first or early second century CE: the Pseudo-Philo's *Biblical Antiquities*, *Fourth Ezra* and *Second (Syriac) Baruch*. (51) Especially striking are the stylistic affinities of *Pseudo-Ezekiel* to *Fourth Ezra* and *Second Baruch*. (52) Some of these connections have been noted by several scholars. (53) However, to the best of my knowledge no systematic analysis of this important

(48) Cf. H. Eshel, "4Q386: An Allusion to the Death of Pompey in 48 BCE?" *Shnaton* 14 (2004), pp. 195-203 (Hebrew); idem, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State* (Michigan-Jerusalem: Eerdmans-Yad Ben-Zvi, 2008), pp. 151-160. See the comments in Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 55-59.

(49) Cf. Smith, "4Q391.4QpapPseudo-Ezekiel," p. 154.

(50) Cf. Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 55-59. See also eadem, "4Q386 ii-iii: A Prophecy on Hellenistic Kingdoms?" *RQ* 18 (1998) 511-529.

(51) For the *Biblical Antiqities* post-70 date see H. Jacobson, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum* (*AGAJC* 31; Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1996), vol. 1, pp. 199-210. For *Fourth Ezra*'s similar date see M.E. Stone, *Fourth Ezra* (Minneapolis: Fortress Press, 1990), p. 10. For the date of *Syriac Baruch* see A.F.J. Klijn, "2 (Syriac Apoclypse of) Baruch," in *The Old Testament Pseudepigrapha*, ed. J.H. Charlesworth (New York: Doubleday, 1983), vol. 1., pp. 616-617.

(52) Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 13-14 and *passim*.

(53) Cf. F. Garíca Martínez, "Traditions communes dans le IVe Esdras et dans les manuscripts de Qumrân," in *Memorial Jean Starcky*, vol. 1, eds. É. Puech and F. Garíca Martínez (Paris: Gabalda, 1991), pp. 287-301; M. Brady, *Prophetic Traditions*, vol. 1, p. 95; Henze, "4QApocryphon of Jeremiah C."

aspect has been taken up. One may already conclude that these links point to an apocalyptic literary tradition alive in Hebrew around the beginning of the Common Era. Interestingly, this literary tradition differs from the Aramaic one developed by the Aramaic apocalyptic writings found at Qumran, such as the *Animal Apocalypse* (=*1 Enoch* 85-90), *Pseudo-Daniel* and the *New Jerusalem*. The difference is patent in language, but also in topics and style. Such, for instance, is the poignant interrogation about the history of Israel in the form of a dialogue between a seer and God, suggested already by *Pseudo-Ezekiel*, and forcefully developed by *Fourth Ezra* and *Second (Syriac) Baruch*. It has no counterpart in the Qumran Aramaic apocalyptic texts.

The various thematic links of *Pseudo-Ezekiel* with early Christian literature also merits further study. Some specific links have been observed by Menahem Kister, (54) Benjamin Wright, (55) Richard Bauckham (56) and myself. (57) But there is still room for further exploration of additional connections.

Notably, these affinities attach *Pseudo-Ezekiel* to groups of writings outside the range of Qumran literature and its related circles. Certainly, there is nothing sectarian in the surviving fragments of *Pseudo-Ezekiel*. (58) In sharp contrast, the *Apocryphon of Jeremiah C*

(54) Kister pointed out that the description of a tree which, in the eschatological future, will bend and stand erect (4Q 385 2 10) is remarkably similar to a scriptural reference to a tree, cited by the apostolic *Letter of Barnabas* 12:1. Cf. idem, “Barnabas 12:1, 4:3 and 4Q Second Ezekiel,” *RB* 97 (1990), pp. 63-67. See also M. Philonenko, “Un arbre se courbera et se redressera (4Q385 2 9-10),” *RHPR* 73 (1993), pp. 401-404; É. Puech, “L’image de l’arbre en 4QDeutéro-Ézéchiel (4Q385 2, 9-10),” *RQ* 16 (1994), pp. 429-440; J. Allison, “An Arboreal Sign of the End-Time (4Q385 2),” *JJS* 47 (1996), pp. 337-344; B.G. Wright, “Qumran Pseudepigrapha in Early Christianity,” *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*, eds. E.G. Chazon and M.E. Stone (*STDJ* 31; Leiden: Brill, 1999), pp. 183-193. Cf. Kister and Qimron, “Observations on 4QSecond Ezekiel.”

(55) Cf. Wright, “Qumran Pseudepigrapha”; idem, “Review,” pp. 252-253. The connections that Wright discovers between *Pseudo-Ezekiel* of Qumran and the work known as the *Apocryphon of Ezekiel*, fragments of which are quoted by various Patristic sources, are too general to sustain his claim of literary dependence. Cf. idem, “The Apocryphon of Ezekiel,” pp. 473-474. Cf. my comments in *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 15-16. Yet undoubtedly some exegetical traditions relevant to Ezekiel reached Christian circles, as is evident from the studies cited in the previous and following notes. But they are of diverse character and touch on different issues. So we cannot speak of borrowing from *Pseudo-Ezekiel* as such, or even its Greek translation, as Wright suggests, but of disparate traditions related to this biblical prophet.

(56) Cf. R. Bauckham, “A Quotation from 4Q Second Ezekiel in the Apocalypse of Peter,” *RQ* 15 (1992) 437-445.

(57) Cf. Cf. Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 14-16.

(58) In his recent survey of the theme of resurrection Hogeterp, *Expectations of the End*, pp.265-284 rightly groups *Pseudo-Ezekiel* with non-sectarian Qumran texts. However, his inclusion of both Hebrew and Aramaic texts in this group is

shares numerous elements with a series of sectarian works and others closely related to them. The different literary spheres of the two compositions provide another indication of their distinct character and origin.

In thematic fabric and stylistic patterns the *Apocryphon of Jeremiah C* present a more complex case, precisely because it is contiguous with sectarian and similar literature. Surviving in six copies (4Q385a, 4Q387, 4Q387a, 4Q388a, 4Q389, 4Q390), this *Apocryphon* is preserved in large stretches of text, which may be reconstructed from the various manuscripts. (59) Here too some dispute lingers over identification. Four of the six manuscripts overlap in various sections, so they are certainly copies of the same work and are accepted as such. Not so the manuscripts 4Q387a and 4Q390. These were considered copies of the *Apocryphon* because of similar vocabulary and content. 4Q387a consists of few and very small fragments, so it did not draw scholarly attention. However, 4Q390 survived in two fairly large fragments, and was published in preliminary form under the title *Pseudo-Moses*. (60) The two fragments yield a coherent description of past historical events according to a chronology of year-weeks and jubilees. It condemns Israel for breaking the covenant and forgetting festivals and Sabbaths. The large uninterrupted text and its obvious similarities to the *Damascus Document* and passages from the *Book of Jubilees* present a tempting case for students of these longer compositions. Some scholars succumbed to this temptation and detached 4Q390 from the remaining copies of the *Apocryphon*, treating it as an independent work, for instance, Cana Werman, (61) Loren Stuckenbrook (62) and Christoph Berner, (63) to mention only three. (64)

questionable. The background and origin of the two types are certainly different, as is their literary character.

(59) Cf. Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 91-260.

(60) Cf. D. Dimant, "New Light". See nn. 2-3 above.

(61) Cf. C. Werman, "Epochs and End-Time: The 490-Year Scheme in Second Temple Literature", *DSD* 13 (2006), pp. 229-255.

(62) Cf. L.T. Stuckenbruck, *1 Enoch 91-108* (*CEJL*; Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2007), pp. 55-56. This author mentions the *Apocryphon of Jeremiah C* and 4Q390 in connection with their 490-year chronology. Unfortunately he follows Werman's analysis by separating the two and retaining the title *Pseudo-Moses* for 4Q390. See the criticism of Werman's ideas offered below.

(63) Cf. C. Berner, *Jahre, Jahrwochen und Jubiläen* (*BZAW* 363; Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2006), pp. 393-430 (esp. pp. 398ff.).

(64) The discussion of Michael Knibb on 4Q390 was published on the basis of my preliminary partial articles. Cf. M.A. Knibb, "A Note on 4Q372 and 4Q390," in *The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A.S. Van der Woude on the Occasion of his 65th Birthday* (Leiden-New York-Köln: E.J. Brill, 1992), pp. 170-177. Another article which treats 4Q390 separately was written by Hanan Eshel, "4Q390,

Significantly, all three accept the division between *Pseudo-Ezekiel* and the *Apocryphon of Jeremiah C* and confine their criticism to the assignment of 4Q390 to the *Apocryphon*. Accepting my basic reconstruction of the *Apocryphon*, even to details of interpretation, Werman asserts that 4Q390 "differs radically from the rest of the manuscripts in its attitude toward the return, in the sort of accusations it makes against the people of Israel and in its use of the 490-year scheme." (65) This is patently wrong. First, Werman admits that the *Apocryphon* shares with 4Q390 the overall 490-year chronology but claims that 4Q390 has in addition various subdivisions. Yet also the *Apocryphon* has subdivisions, as is clear from several references to smaller chronological units. (66) So both the *Apocryphon* and 4Q390 use the same chronology. Secondly, she asserts that the positive description of the returnees from the Babylonian exile in 4Q390 1 5-7 contrasts with the *Apocryphon*, which sees the entire period as negative. This is again incorrect. 4Q390 1 similarly views the entire post-exilic as negative (cf. lines 3-5); the period of the returnees is a short spell of a positive generation appearing in a long dark age. The apparent differences between the two are created only on the assumption that the *Apocryphon* and 4Q390 stem from different works. Once the two are assigned to a single composition, it becomes clear that they reflect different points on the same historical sequence. Thirdly, another distinction

the 490-Year Prophecy and the Calendrical History of the Second Temple Period," in *Enoch and Qumran Origins*, ed. G. Boccaccini (Grand Rapids, Mich.-Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2005), pp. 102-110. He posited that the jubilees' chronology in this manuscript updates the 70-year chronology of Daniel 9. The different, at time conflicting, assessments of 4Q390 are shown by Werman's claim ("Epochs and End-Time," p. 241) that it is *the Apocryphon of Jeremiah*, in contradistinction to 4Q390, which "was written in reaction to Daniel." In my opinion both interpretations miss the mark. The similarity of the jubilees chronology to Daniel 9 is best explained as an independent interpretation of a calculation widely disseminated in Jewish apocalyptic writings of Ancient Judaism. From a different perspective Tod Hanneken has argued that 4Q390 reworks *Jubilees*. See T.R. Hanneken, "The Status and Interpretation of Jubilees in 4Q390," to be published in a volume in honor of James Vandekam (I thank Dr. Hanneken for placing his manuscript at my disposal). However, the themes shared by the two works as listed by Hanneken are general and may be attributed to similar traditions. They lack specific structural, stylistic and linguistic links which alone can establish literary dependence.

(65) Werman, "Epochs and End-Time," p. 230, n. 4. She summarizes the alleged differences between the two on pp. 245-246. Interestingly, Wacholder makes the correct observation that 4Q390 has to be linked to the entire collection "since it is closer to that [i.e. to 4Q385-4Q389] material than to any other texts from Qumran." Cf. Wacholder, "Deutero Ezekiel,", p. 448.

(66) Note the various chronological expressions in the *Apocryphon*: שנתים י[מים ("two years" - 4Q385a 12 4), עשרה יבלי שנים ("ten jubilees of years" - 4Q387 2 ii 3-4), שבתות הש[נים ("sabbaths of ye[ars" - 4Q388a 4 2).

Werman makes between 4Q390 and the *Apocryphon* is based on erroneous interpretation. The *Apocryphon*'s sequence of 4Q387 2 i-iii, 3 describes the events leading to Antiochus' decrees, as I note in my commentary, (67) and as is followed and developed by Werman. (68) However, Werman asserts that 4Q390 does not link the awaited change of the negative events to Antiochus's decrees mentioned at the beginning of 4Q390 2, whereas the *Apocryphon* does. (69) But this is conjectural and depends on Werman's particular, and not necessarily correct, understanding of 4Q390. For it is based on the assumption that fragment 2 immediately follows fragment 1. (70) As I note in my final presentation, the shapes of the two fragments indicate that three or four columns separated the two, (71) so the historical cource presented in these fragments cannot be reconstructed as successive sequence. (72)

(67) Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 194-195. I take this opportunity to draw attention to the change of my understanding of 4Q387 3 4-6 כהנים שלושה אשר לא יתהלכו בדרכי [הכהנים ה]ראשנים על שם אלהי ישראל יקראו. This should be translated as follows: "three priests, who will not walk in the ways of [the] former [priests, will be called by the name of the God of Israel". The words אשר לא יתהלכו בדרכי [הכהנים ה]ראשנים ("who will not walk in the ways of [the] former [priests") stand as a subordinate description stressing what the three priests are not. Such an understanding makes the three figures positive (perhaps the three first Hasmonean rulers, Jonathan [161-142 BCE], Simeon [142-134 BCE] and John Hyrcanus [134-104 BCE]) rather than three wicked priests Jason, Menelaus and Alcimus, as I suggested in Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, p.193 (and followed by Werman, op. cit., p. 236 n. 24). If so, this is an interesting evidence for a positive attitude adopted by a Qumran text to the first Hasmoneans (compare the *Pesher of Habakkuk* VIII, 8-9, and the Blessing of King Jonathan in 4Q448 iii 8). In this context, however, the non-sectarian character of the *Apocryphon* must be kept in mind. If the above statement does indeed refer to John Hyrcanus the composition of the *Apocryphon of Jeremiah C* should be assigned to the last quarter of the second century BCE at the earliest.

(68) Werman, "Epochs and End-Time," pp. 238-241. Partick Davis, "Torah Performance and History," pp. 3-5 suggests that 4Q390 "is part of a later stage of development in the *Apocryphon*, and that both stages reflect a shifting perspective of the Temple, its priesthood and the political and religious conditions in Palestine and abroad." I find no evidence for different "stages" in 4Q390 and the *Apocryphon*, but rather different points in the description of the historical sequence.

(69) Ibid., p. 245.

(70) Assumed by Werman throughout her discussion. Cf. ibid., pp. 247-248.

(71) See the observations in Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, p. 249.

(72) This is also the reason why the alleged discrepancies or doublets between my historical reconstruction of 4Q387 ii-iii and 4Q390 1-2, claimed by Berner, *Jahre, Jahrwochen*, pp. 398-399 and Henze, "4QApocryphon of Jeremiah C," p. 38, are invalid. Both assume that the two sections must be parallel, but they are not. We should see them as different sections at various points of a single historical sequence. In any case, the fragmentary nature of the manuscripts does not allow reconstructing a full and coherent historical sequence (see my comments in Dimant, *Pseudo-Prophetic Texts*, pp. 243-244). Therefore this cannot serve as an argument for separating 4Q390 from the *Apocryphon of Jeremiah C*.

Werman allows one point of agreement between the *Apocryphon* and 4Q390, namely the inner strife in Israel. (73) But she hurries on to limit the value of this similarity by saying that 4Q390 speaks of the entire people whereas the *Apocryphon* concerns the interpretation of the God's word. Yet the truth is that two distinct phenomena are at stake. The *Apocryphon* speaks of a theological dispute whereas 4Q390 places its statement in context of violence and robbery. (74) Fourthly, Werman claims that "whereas the *Apocryphon* concentrates on idolatry, *Pseudo-Moses* (i.e. 4Q390) raises a variety of accusations." (75) Again, this is clearly incorrect since the *Apocryphon* too specifies several accusations. (76) Most telling is the much discussed phrase of 4Q390 1 8 ישכחו חוק ומועד ושבת וברית ("they will forget statute and festival and Sabbath and covenant"), which is so similar to the criticism of the *Damascus Covenant* III, 15. This accusation has a close counterpart also in the *Apocryphon* ותשכחו את]מועדי בריתי ("and you forgot the festivals of my covenants"). (77) So the lack of overlap of 4Q390 and the *Apocryphon*, so significant in Werman's eyes, (78) is not so compelling when the very close similarity between 4Q390 and the *Apocryphon* in other respects is recognized.

Werman has not only erroneously detached 4Q390 from the *Apocryphon of Jeremiah C*. She has also gone back to my preliminary publication and the previous title *Pseudo-Moses*. This step accords well with her attempt to separate 4Q390 from the *Apocryphon*. Yet there are strong reasons to connect the two and therefore this title should be abandoned, as pointed out above. Rather, the Moses-like figure of Jeremiah is at stake, and it should not be confused with attribution to Moses himself. Interestingly, this feature ties the *Apocryphon of Jeremiah C* to the biblical Jeremiah on the one hand, and to the later pseudepigrapha assigned to Baruch, Jeremiah's scribe,

(73) See Werman, "Epochs and End-Time," pp. 246-247. Compare 4Q387 3 7-8 ויתקרע ישראל בדור הה[וא] להלחם איש ברעהו על התורה ועל הברית ("and Israel will be rent asunder in th[at] generation, each m[a]n fighting against his neighbor over the Torah and over the covenant") with 4Q390 2 i 9 וי[ח]ל[ו] להריב אלה באלה ("and they will begin to quarrel among themselves").

(74) Cf. 4Q390 2 i 8 ואי]ש אשר לר[ע]הו יגזולו ויעשוקו איש את רעהו ("ea]ch robbing that which belongs to his neigh[b]our, and oppressing each other").

(75) Werman, "Epochs and End-Time," p. 246.

(76) Compare the accusation of blindness, madness and bewilderment (4Q385a 4 1-2; 4Q387 2 ii 3-5), the sin of violating everything (4Q385a 3 9-10; 4Q387 1 5; 4Q388a 3 7), and the abhorrence of the Torah and its statutes (4Q389 8 4,7).

(77) 4Q385a 3 6; 4Q388a 3 4-5. In the historical sequence this accusation refers to the First Temple era, but it does not impair the validity of the similarity between 4Q390 and the *Apocryphon*.

(78) Werman, "Epochs and End-Time," p. 230, n. 4.

especially *2 (Syriac) Baruch*. (79) So in this respect the *Apocryphon of Jeremiah C* represents an intermediary stage in the development of figures modeled on Moses. This literary phenomenon and its wider implications merit detailed and exhaustive examination.

The foregoing examination proves that Werman's arguments for separating 4Q390 from the *Apocryphon of Jerermiah C* are ill-founded and prejudiced by her own interpretative bent. She disregards the following fundamental facts.

4Q390 contains several unique elements that it shares only with the copies of the *Apocryphon of Jeremiah C*. The resemblance between 4Q390 and the copies of the *Apocryphon* in style and locutions is so great that one may almost say that 4Q390 is a pastiche of expressions from these copies. I will cite only three examples: a. The locution מלאכי המשטמות, the angels of mastemoth, occurs twice in 4Q390 (1 11; 2 i 7) and in another copy of the *Apocryphon* (4Q387 2 iii 4). In both manuscripts the expression is embedded in almost the same phrase: 4Q390 2 i 6-7 reads ונתתים [ביד מל]אכי המשטמות ("So I shall deliver them [into the hand of the An]gels of Mastemoth") while 4Q387 2 iii 4 has ועזבתי[ ] את הארץ ביד מלאכי המשטמות ("…and I shall abandon [ ] the land in the hand of the angels of Mastemoth"). A similar example is offered by another phrase. 4Q390 1 8 reads ויפרו הכול ויעשו הרע בעיני ("And they will violate everything and they will do what is evil in my eyes"), while 4Q387 1 5 has ותפרו הכל ב[י]ד רמה] ("And you violated everything de[li]be[rately]"). A third illustration is available in the recurring phrase והסתרתי פני מהמה ("Therefore I have hidden my face from t[hem"], which appears in 4Q390 1 9 and 4Q389 8 ii 4-5. And such examples may be multiplied. The general tenor and themes are also shared by 4Q390 and the copies of the *Apocryphon*. Among them is a chronology of year-weeks and jubilees, the view that through its sins Israel forfeited its right to the land so that it is dominated by foreign kings, and that Israel's sins are punished through the rule of evil angels.

To say that these links are insufficient to establish that 4Q390 is a copy of the *Apocryphon of Jeremiah C*, because there is no overlapping between them, as asserted by Christophe Berner, (80) is to go beyond reasonable deduction. 4Q390 exemplifies the case in which, in the absence of physical overlapping between the manuscripts, liter-

(79) The Mosaic features of the biblical Jeremiah, as well as later pseudepigraphic figures such as Ezra in *4 Ezra* and Baruch in *2 Baruch*, have been recognized and discussed in recent studies. See Henze, "From Jeremiah to Baruch," pp. 166-170, 177 with further references.

(80) Cf. Bener, *Jahre, Jahwochen,* p. 398.

ary resemblance can and should serve as criterion for associating them.

To conclude, 4Q390 is the fifth copy of the *Apocryphon of Jeremiah C*, and to discuss it separately, or to adhere to the old nomenclature *Pseudo-Moses*, is misleading and incorrect. It adds confusion to Qumran studies, a field already plagued by a plethora of names and misconceptions.

Finally I would like to address two particular aspects of *Pseudo-Ezekiel* and the *Apocryphon of Jeremiah C*, which, in my opinion, have not been properly dealt with by subsequent research. The first issue concerns the distinct manner in which each work reworks passages from the Hebrew Bible. The second relates to the distinctive literary spheres of the two compositions. Three discussions have been devoted to the first problem. (81) George Brooke reviewed the respective Qumran materials assigned to the Ezekiel and Jeremiah in his 1998 article on parabiblical prophetic narratives. (82) But the article was published before my full edition of *DJD* 30 appeared, and is limited to a preliminary presentation of the evidence known at the time. In a subsequent article Moshe Bernstein excludes *Pseudo-Ezekiel* and the *Apocryphon of Jeremiah C* from his discussion of the rewritten Bible texts, since in his opinion they do not fall into this category. For him, the term Rewritten Bible applies chiefly to rewriting Biblical narratives. (83) One may, however, question such a narrow definition. Also debatable is his claim that *Pseudo-Ezekiel*'s aims

(81) Significantly, two recent surveys of the Rewritten Bible or Parabiblical Texts do not include *Pseudo-Ezekiel* and the *Apocryphon of Jeremiah C* but focus on reworking of the Pentateuch. See D.K. Falk, *The Parabiblical Texts: Strategies for Extending the Scriptures in the Dead Sea Scrolls* (*Companion to the Qumran Scrolls* 8; New York: T & T Clark, 2007); S. White Crawford, *Rewriting Scripture in Second Temple Times* (Grand Rapids, Mich.-Cambridge U.K.: Eerdmans, 2008).

(82) Cf. G.J. Brooke, “Parabiblical Prophetic Narrative,” in *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, eds. P.W. Flint and J.C. Vanderkam (Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998), vol. 1, pp. 278-282 (*Apocryphon of Jeremiah*), 285-290 (*Pseudo-Ezekiel*). The survey on the *Apocryphon of Jeremiah C* appeared in an earlier form in idem, “The Book of Jeremiah and its Reception in the Qumran Scrolls,” in *The Book of Jeremiah and its Reception*, eds. A.H.W. Curtis and T. Römer (Leuven: University Press, 1997), pp.187-194. Brooke presents essentially the same picture in his article “Rewritten Bible,” *Encyclopeda of the Dead Sea Scrolls*, eds. L.H. Schiffman and J.C. VanderKam (Oxford: University Press, 2000), vol. 2, pp. 777-781. In this article he still refers to *Pseudo-Moses* (ibid., p. 778).

(83) Cf. M. Bernstein, “A Generic Category Which Has Outlived its Usefulness?” *Textus* 22 (2005), pp. 169-196 (especially p. 187). Given his narrow definition, Bernstein asserts that the *Apocryphon of Jeremiah* and *Pseudo-Ezekiel* cannot be included in this definition since their “goal is not to explicate prophetic material but to supplement it in some other fashion” (ibid., p. 187).

to supplement prophetic material rather than explain it. Numerous passages in both *Pseudo-Ezekiel* and the *Apocryphon of Jermiah C* explicate prophetic sayings.

From another perspective Matthias Henze has recently proposed that both compositions are historical apocalypses similar to other Jewish apocalypses, such as the *Animal Apocalypse* (*1 Enoch* 84-90), *Fourth Ezra* and *2 Baruch*. (84) This is certainly true of the *Apocryphon of Jeremiah C*. (85) However, *Pseudo-Ezekiel* cannot, in my judgment, be readily assigned to this category, for the surviving passages do not fall neatly into an historical sequence. Although they include passages about the end-time they also contain sections which follow closely biblical passages. I would therefore suggest that the organizing principle of *Pseudo-Ezekiel* is the biblical text of Ezekiel and not any historical sequence. (86) In any case, the question of genre does not advance the analysis of the use of biblical sources particular to each composition. This issue still awaits thorough analysis.

Already in my *DJD* volume I noted the particular links that the *Apocryphon* shows to the *Damascus Document*, the *Book of Jubilees* and the Enochic *Animal Apocalypse*. Although each of these compositions is connected to the *Apocryphon* in a different way their mutual links assign them to one particular group. Most intriguing is the fact that this group includes sectarian and non-sectarian works, and Hebrew and Aramaic ones. This intricate literary alignment points to a complex relationship between Hebrew and Aramaic literature in the Land of Israel during the Second Temple Period. Moreover, such complexity warns us against simply assigning the *Apocryphon* to the sectarian literature, as some scholars do. (87) The *Apocryphon of*

(84) Henze, "4QApocryphon of Jeremiah C," pp. 34-39. Henze discusses *Pseudo-Ezekiel* and the *Apocryphon of* Jeremiah *C* together with the Aramaic *Pseudo-Daniel* (4Q243-245). He makes the interesting observation that the three figures Jeremiah, Ezekiel and Daniel are placed in the transition from the independent state to the exile in Babylon, and this historical nexus may explain the Qumranites' interest in them (ibid., p. 37).

(85) I did indeed reconstruct the sequence of the *Apocryphon*'s fragments according to such an assumption, as noted by Henze, "4QApocryphon of Jeremiah C," p. 37, since the fragments themselves suggest it. Henze, ibid., pp. 28-31 notes it too.

(86) Perhaps 4Q385 fragment 4, with its concern for accelerating time, was part of the development of Ezekiel 37:20-28. 4Q386 1 ii-iii, dealing as it does with Egypt, may have been based on Ezekiel's prophecies against Egypt in chapters 29-32. Cf. the discussion above and Dimant, "Resurrection, Restoration and Time-Curtailing," p. 534. Hogeterp, "Belief in Resurrection," p. 307 also stresses the links of the non-biblical passages in *Pseudo-Ezekiel* to the prophecies of Ezekiel. See also his comments in idem, "Resurrection and Biblical Tradition," pp. 64-68.

(87) Cf. e.g. Wacholder, "Deutero Ezekiel." Werman, "Epochs and End-Time," pp. 243, 246-247, and Berner, *Jahre, Jahwochen,* p. 425 assign sectarian provenance

Jeremiah C lacks the organizational terminology and the unique style that are the hallmark of the sectarian literature. (88) That is why I suggested that it belongs to a group of texts ideologically close to this literature, but not part of it. (89)

Pseudo-Ezekiel and the *Apocryphon of Jeremiah C* have drawn various scholarly comments. But they still need to be incorporated in the picture of the Qumran library on the one hand, and the wider scene of ancient Jewish apocalyptic writings on the other.

Devorah Dimant

to 4Q390, which they separate from the *Apocryphon of Jeremiah C*. Eshel, "4Q390," p. 102 and Henze, "4QApocryphon of Jeremiah C," p. 32, n. 20 rightly reject such a characterization because the lack of sectarian terminology in 4Q390.

(88) Cf. D. Dimant, "Between Sectarian and Non-sectarian: The Case of the *Apocryphon of Joshua*," in Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran, eds. E.G. Chazon, D. Dimant and R.A. Clements (*STDJ* 58; Leiden-Boston: Brill, 2005), pp. 133-134; eadem, "Criteria for the Identification of Qumran Sectarian Texts," *Connected Vessels: The Dead Sea Scrolls and the Literature of the Second Temple Period* (Jerusalem: Bialik Institute, 2010), pp. 54-96 (Hebrew). An English version of this article is in press. See eadem, "The Vocabulary of Qumran Sectarian Texts", in *Qumran und die Archäologie - Qumran and Archaeology* eds Jörg Frey, Carsten Claußen and Nadine Kessler; *WUNT* 2nd series 30; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

(89) Cf. Dimant, "Criteria," p. 93.

WHAT EXACTLY IS PROHIBITED IN THE FIELD?

A New Suggestion for Understanding the Text and Context of CD 10:20-21 (1)

Summary

This article examines a passage in the Damascus Document's Sabbath Code that has long eluded full explanation. CD 10:20-21 seems to proscribe an individual from walking through a field on the Sabbath, though the precise details of the law are unclear. The uncertainty regarding the meaning of this passage is due in large part to the apparent textual corruption found in the medieval manuscript of the Damascus Document (Ms A). Analysis of this passage begins by examining the textual evidence along with a review of the merits and drawbacks of the three primary explanations proposed by Solomon Schechter, Louis Ginzberg, and Chaim Rabin. This article argues that the full meaning of this passage and its correct emendation can only be understood through exploration of its legal-exegetical use of Isa 58:13. A more nuanced treatment of the exegetical technique of this passage argues in favor of the general interpretation of this passage as a prohibition against traveling through one's field on the Sabbath to assess what tasks need to be done after the Sabbath. Examination of CD 10:20-21 in the context of its exegetical reformulation of Isa 58:13 brings into sharper focus the textual difficulties and provides a context for the emendation of CD 10:20-21 proposed here.

(1) Various aspects of the larger study from which this article draws were presented at the 2009 Annual Meeting of the Association for Jewish Studies (Los Angeles); the John Cardinal Cody Colloquium at Loyola University Chicago (Chicago, March 2010); the Open History Seminar at Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion (Cincinnati, March 2010); a Dead Sea Scrolls graduate seminar at New York University (October 2010). Thank you to all those in attendance for their helpful feedback. I am also grateful to Moshe Bernstein for his insightful comments on an earlier draft.

I. Introduction

This article examines a passage in the Damascus Document's Sabbath Code that has long eluded full explanation. CD 10:20-21 seems to proscribe an individual from walking through a field on the Sabbath, though the precise details of the law are unclear. The uncertainty regarding the meaning of this passage is due in large part to the apparent textual corruption found in the medieval manuscript of the Damascus Document (Ms A). The difficulties involved in understanding CD 10:20-21 were first noted in the *editio princeps* of Solomon Schechter (1910), who offered a textual emendation to resolve the difficulty. (2) This general approach of an explanation based on textual emendation was followed in the commentaries of Louis Ginzberg (1912) (3) and Chaim Rabin (1954), (4) though both also sought to muster additional support from possible rabbinic parallels. Since then, the three competing perspectives and suggested textual emendations of Schechter, Ginzberg, and Rabin have been variably repeated in treatments of this passage, though with little further inquiry. (5) The discovery of 10 ancient copies of the Damascus Document in the Qumran caves failed to produce any content parallel to the textually corrupt portion of the passage, thus precluding the possibility of recovering the text of CD 10:20-21 as it existed in the Second Temple period. (6)

(2) Solomon Schechter, *Documents of Jewish Sectaries, Vol. 1, Fragments of a Zadokite Work* (New York: Ktav, 1970; reprint from Cambridge: Cambridge University Press, 1910), 80.

(3) Louis Ginzberg, *An Unknown Jewish Sect* (Moreshet 1; New York: Jewish Theological Seminary, 1976), 58. Ginzberg's work was originally published in a series of articles entitled "Eine unbekannte jüdische Sekte" in *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* 55-58 (1911-14), and then self-published as *Eine unbekannte jüdische Sekte* (New York, 1922). His explanation of CD 10:20-21 first appeared in *MGWJ* 56:4 (1912): 428-49.

(4) Chaim Rabin, *The Zadokite Documents* (Oxford: Clarendon, 1954), 52-53.

(5) For example, in the two most extensive treatments of the passage, Lawrence H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran* (SJLA 16; Leiden: Brill, 1975), 90-91, presents the views of both Ginzberg and Rabin as possible, while a similar presentation of the range of possibilities is found in Lutz Doering, *Schabbat: Sabbathhalacha und –praxis im antiken Judentum und Urchristentum* (TSAJ 78; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 143-45. See below for the various ways that the three older approaches are incorporated into other treatments of CD 10:20-21.

(6) 4Q270 6 v preserves the preceding text but contains a lacuna at the equivalent of CD 10:19-11:6, making it impossible even to determine a possible number of character spaces. See Joseph M. Baumgarten, *Qumran Cave 4.XIII: The Damascus Document (4Q266-273)* (DJD XVIII; Oxford: Clarendon, 1996), 160-61. To be sure, it is possible that the ancient manuscripts contained a text identical to that of the medieval copy. As noted below, we cannot exclude the possibility that what looks like

My analysis of this passage begins by examining the textual evidence along with a review of the merits and drawbacks of the three primary explanations. Ultimately, each of the proposals by Schechter, Ginzberg, and Rabin fails to provide an adequate understanding of both the textual data *and* the sense of the legal content of this passage. Moreover, none of the previous treatments engages in a significant way with the scriptural basis of the passage. I suggest that the full meaning of this passage and its correct emendation can only be understood through exploration of its legal-exegetical use of Isa 58:13. A more nuanced treatment of the exegetical technique of this passage argues in favor of the general interpretation of this passage as a prohibition against traveling through one's field on the Sabbath to assess what tasks need to be done after the Sabbath. More broadly, this passage restricts thoughts about labor on the Sabbath. In this sense, my interpretation builds upon the explanation of this passage offered by Ginzberg, although I argue that Schechter's emendation of the text better fits the textual and exegetical data. (7)

II. CD 10:20-21 (8)

20 אל יתהלך איש בשדה (9) לעשות את עבודת חפצו (10)

a case of textual corruption may actually represent intentional ambiguity or perhaps is merely poor grammar. The evidence as treated below, however, seems to point to a case of textual corruption.

(7) The broader legal issue examined here – the restriction of thoughts of labor on the Sabbath – was a deeply contested issue in ancient Judaism. In a larger study, I explore CD 10:20-21 in dialogue with a range of texts in Second Temple and rabbinic Judaism that explore the question of whether thoughts regarding forbidden labor are proscribed on the Sabbath. In particular, I detect a widespread polemic that is discernable both within the Second Temple texts and as an ongoing internal debate within rabbinic literature. See Alex P. Jassen, "Toward a History of Jewish Law and Legal Exegesis: The Restriction of Thoughts of Labor on the Sabbath in Second Temple and Rabbinic Judaism," *Journal of Ancient Judaism* (forthcoming).

(8) For the text, I follow Elisha Qimron, "The Text of CDC," in *The Damascus Document Reconsidered* (ed. M. Broshi; Jerusalem: Israel Exploration Society, the Shrine of the Book, Israel Museum, 1992), 29. The translation is based on my understanding of the text as presented below. The brackets in line 21 represent the translation of my suggested emendation, which is fully explained below. As noted above (n. 6), 4Q270 6 v contains the preceding material, but nothing representing this passage.

(9) Qimron, "CDC," 29, notes a variant form in 4QD[a] as בשדו (also noted in Geza Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* [London: Penguin, 2004], 141). This must be a mistake because no parallel 4QD material survives. 4Q266 8 iii breaks off at the equivalent of CD 10:12. See Baumgarten, *Qumran Cave 4.XIII*, 66.

(10) Schechter, *Documents*, 109, originally transcribed this word as חפצי. Elsewhere, he notes the possibility of reading the final letter as a *waw* (p. 90) and indeed, recommends this reading in his notes on the text (p. 80). The manuscript clearly has

21 השבת (11)

20. He shall not walk in the field (12) in order to do his desired labor
21. <on> the Sabbath <day>

Text and Meaning

This law is the third general legal unit in the Damascus Document's Sabbath code. (13) CD 10:14-17 opens the Sabbath Code with the requirement to extend the timeframe for the beginning of the Sabbath on Friday. CD 10:17-19 continues with a set of laws prohibiting specific activities related to financial and business matters that are performed primarily through speech. (14) CD 10:17-19 begins with a general classificatory statement: "one may not speak a vile and empty word" (אל ידבר איש דבר נבל ורק). This general prohibition is followed by three specific laws that all include activity that involve speech: (1) demanding repayment of a loan; (2) entering into a dispute about money; (3) and speaking (ידבר) about work matters related to the following week. As has been noted by many scholars, the general state-

a *waw*, and indeed this is how nearly all subsequent commentators have deciphered the text (i.e., aside from suggested emendations to a *yod*). See, e.g., R. H. Charles, "Fragments of a Zadokite Work," in idem, ed., *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (2 vols.; Oxford: Clarendon, 1913), 2:826; Leonhard Rost, *Die Damascusschrift: Neu Bearbeitet* (Klein Texte für Vorlesungen und Übungen 167; Berlin: de Gruyter, 1933), 20; Rabin, *Zadokite Documents*, 53; Schiffman, *Halakhah*, 90; Qimron, "CDC," 29; Joseph M. Baumgarten and Daniel R. Schwartz in J.H. Charlesworth, ed., *The Dead Sea Scrolls: Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations: Damascus Document, War Scroll and Related Documents* (PTS-DSSP 2; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck]; Louisville: Westminster John Knox, 1995), 46; Florentino García Martínez and Eibert J.C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (2 vols.; Leiden: Brill, 1997-1998), 1:568; Doering, *Schabbat*, 143; Ben Zion Wacholder, *The New Damascus Document: The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls: Reconstruction, Translation, and Commentary* (STDJ 56; Leiden: Brill, 2007), 88.

(11) On the various suggested emendations and interpretations of this word, see full discussion below.

(12) The suggestion of A. Dupont-Sommer, *The Essene Writings From Qumran* (trans. G. Vermes; Cleveland: Meridian, 1962), 152, to translate שדה as "country" is unwarranted. He assumes that some aspect of the Sabbath boundary is involved in this law but admits that this interpretation makes little sense. This translation, however, is followed by S.T. Kimbrough Jr., "The Concept of Sabbath at Qumran," *RevQ* 5 (1966): 489, who conflates this law with the Sabbath boundary law that follows. As I argue below, CD 10:20-21 is not directed at the Sabbath boundary law.

(13) On the Damascus Document's Sabbath code, see especially Schiffman, *Halakhah*, 77-133; Doering, *Schabbat*, 119-215.

(14) In a forthcoming study, I examine the literary and exegetical elements in CD 10:17-19. See also Schiffman, *Halakhah*, 87-90, Doering, *Schabbat*, 138-43.

ment and the third specific law both paraphrase Isa 58:13 in an attempt to understand what type of condemned speech exactly is intended by the expression ודבר דבר, "nor speak a word" in Isa 58:13. (15) Through a series of exegetical maneuvers, the Damascus Document transforms the enigmatic ודבר דבר of Isa 58:13 into practical Sabbath law.

Like the laws that it immediately follows, CD 10:20-21 is exegetically related to Isa 58:13, as will be discussed in greater detail below. The emphasis on the physical act of walking in one's field, however, clearly distinguishes this law from the speech oriented laws in CD 10:17-19, a distinction further marked by a *vacat* between the passages. (16) The main difficulty in the interpretation of CD 10:20-21 involves understanding what exactly is proscribed. While the first half of the clause describes an individual walking in the field on the Sabbath (אל יתהלך איש בשדה), clearly this act alone is not forbidden. The second half of the clause provides further details regarding the specific set of circumstances that are undertaken by the individual (לעשות את עבודת חפצו השבת). The grammatical incoherence of the final part of the passage makes even its basic meaning elusive.

Let me begin with what can more assuredly be understood in the second half. The use of the word עבודה ("labor") to describe the proscribed action likely points to some intended *physical* labor in the field. The scriptural use of עבודה identifies it as a sub-category of more general מלאכה ("work"), which has led scholars to suggest that עבודה is the scriptural terminology for proscribed physical labor. (17) This designation of עבודה as physical labor is similarly employed in

(15) See Elieser Slomovic, "Toward an Understanding of the Exegesis in the Dead Sea Scrolls," *RevQ* 7 (1969): 9-10; Schiffman, *Halakhah*, 89-91.

(16) This distinction may also be found in the formal characteristics of these two units. CD 10:17 opens with a general classificatory statement condemning illicit forms of speech on the Sabbath, followed by three specific examples all related to financial and business matters. The general statement (אל ידבר איש) contains the standard legal apodictic formula in the Damascus Document (אל + jussive), including the optional explicit subject איש. The three specific laws that follow in CD 10:18-19 similarly employ the legal apodictic formula, but do not contain the additional subject איש. It is only with CD 10:20 and the introduction of a new distinct law that איש is reintroduced.

(17) See the common locution כל מלאכת עבדה לא תעשו, employed to restrict labor on the festivals (Lev 23:7, 8, 21, 25, 35, 36; Num 28:18, 25, 26; 29:1, 12, 35). On the suggestion that this refers to physical labor, see J. Milgrom and D.P Wright, "מלאכה," *TDOT* 8:328. This is consistent with more general uses of the root עבד and the noun עבדה elsewhere in the Hebrew Bible to denote physical labor (see, e.g., Jacob Milgrom, "The Levitical 'Aboḏā*," JQR* 61 [1970]: 132-54; idem, *Studies in Levitical Terminology I: The Encroacher and the Levite, The Term 'Aboda* [UCPNES 14; Berkeley: University of California Press, 1970], 60-87).

the Dead Sea Scrolls, both in general sectarian rules and in other Sabbath legislation. (18) This general sense of the word fits well with the setting of this law in the field, whereby some act related to the physical labor associated with tending to the field is intended. The nature of this work in the field is further qualified by the placement of עבודה in a construct chain with חפצו. Scholars have long noted that the use of חפץ here draws upon the language of Isa 58:13, where it means "affair" or "business." Translations of CD 10:20 therefore follow two possible approaches: (1) several adhere to this general sense of the scriptural word, thus producing a translation like "the work of his affairs/business"; (19) (2) others follow the Targum and Septuagint on Isa 58:13, which render חפץ as צרוך ("need") and θέλημα ("desire"), respectively, and therefore translate the entire construct chain as "the work he requires" or "his desired labor." (20)

No matter how one treats the foregoing philological issues, the precise application of this proscribed labor hinges on the meaning of the final word – השבת – and its syntactic relationship to the wider clause. A large part of the interpretive issue involves what specific element in the preceding clause השבת modifies. If we assume that השבת is intended to refer to the time in which the proscribed behavior would take place, two possibilities can be detected. Either השבת modifies the act of walking in the field (יתהלך) or it is connected with the specific actions undertaken while in the field (לעשות). For either suggestion, the expression השבת alone is grammatically and syntactically incomplete. The incoherence of this word in its broader context most likely suggests that the text has suffered from a scribal error or possibly that the original text either was itself grammatically incorrect or intentionally elliptical.

(18) For the sectarian rules, see CD 20:7; 1QS 5:14 and Shemaryahu Talmon, "A Further Link between the Judean Covenanters and the Essenes," *HTR* 56 (1963): 316-17. For Sabbath legislation, see CD 10:19 and 4Q264a 1 i 6.

(19) Schechter, *Documents*, 80: "the work of his affairs" (reading חפציו); Charles, "Fragments," 2:826: "the work of his business"; Kimbrough, "Concept of Sabbath," 489: "his task." See also Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 141, who renders the entire clause as "business."

(20) The former translation is found in Rabin, *Zadokite Documents*, 52 and Baruch Sharvit, "The Sabbath of the Judean Desert Sect," *Immanuel* 9 (1979): 45; the latter in Schiffman, *Halakhah*, 90. Similar translations are also found in É. Cothenet, "Le Document de Damas," in J. Carmignac, É. Cothenet, and H. Lignée, eds., *Les textes de Qumran traduits et annotés, Volume 2* (Paris: Letouzey et Ané, 1963), 192; Eduard Lohse, *Die Texte aus Qumran* (München: Kösel, 1964), 89; García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1:569; Edward Cook, "Damascus Document" in Michael Wise, Martin Abegg Jr., Edward Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation* (2d ed.; San Francisco: HarperSanFrancisco, 2006), 71.

Three Suggestions: Schechter, Ginzberg, and Rabin

Three general approaches have been taken to solve the textual issue and thereby explain the nature of the Sabbath restriction. In his *editio princeps*, Solomon Schechter, likely based on the nearly identical reuse of Isa 58:13 in CD 11:2 suggested that ביום, "on the day of" should be inserted before the final word השבת. (21) For Schechter, therefore, ביום השבת refers to the time in which one would walk through the field (אל יתהלך ... ביום השבת). Thus, he translates: "one may not walk in the field to do the work of his affairs *on the day of* the Sabbath." (22) Based on this understanding, the Damascus Document prohibits an individual from entering the field in order to perform some necessary labor in the field. (23) As noted by Louis Ginzberg, the formulation would seem to prohibit an action – labor in field – that is otherwise explicitly forbidden on the Sabbath. If, however, this passage represents a general restriction on labor, why is the labor of the field specifically singled out? (24)

A second explanation is offered by Ginzberg, who calls attention to a rabbinic law that prohibits an individual from walking in his field in order to survey what work is necessary to be done once the Sabbath concludes. In particular, he points to the "almost verbal parallel" between CD 10:20-21 and the rabbinic passage: לא יהלך אדם בתוך שדהו לידע מה היא צריכה, "a man may not go into his field (on the

(21) Schechter, *Documents*, 80. He never actually calls attention to CD 11:2, but this is likely the reason for this emendation. His general interpretation is based on his reading of חפצו as a defective spelling of חפציו, meaning "his affairs" (see above, n. 10). CD 11:2 reads: אל ישלח את בן הנכר לעשות את חפצו ביום השבת, "one may not send a foreigner to do his business on the Sabbath day."

(22) Schechter, *Documents*, 80 (emphasis added). The inclusion of ביום is likewise suggested in Qimron, "CDC" 29 (with reference to CD 11:2); García Martínez and Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 1:568.

(23) Similar interpretations (though not explicitly following Schechter's emendation) can be found in Charles, "Fragments," 2:826; Dupont-Sommer, *Essene Writings From Qumran*, 152; Schwartz and Baumgarten, *Damascus Document*, 47; Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 141; Cook, *Dead Sea Scrolls*, 71.

(24) Ginzberg, *Jewish Sect*, 58. Schechter seems to anticipate this criticism and tentatively suggests in his notes that the issue is "probably" planning, not performing work (contrary to the sense of his translation). It is furthermore unlikely that the emphasis here is the specific act of walking through the field rather than the labor itself. Such a formulation would seemingly be concerned about actions that may lead one to engage in labor (similar to the rabbinic category of שבות). The inclusion of לעשות suggests that some specific act in the field is intended to transpire. Note that *Jub.* 50:12 does in fact single out work in the field as prohibited on the Sabbath (see Doering, *Schabbat*, 94-95). In this particular context, *Jub.* 50:12 opens with a general statement condemning the performance of work followed by several specific examples, including labor in the field. CD 10:20-21 is not analogous because the setting of the field is the primary issue in the passage.

Sabbath) in order to see what work is necessary (after the Sabbath)" (*b. 'Erub.* 38b). (25) Based on the thematic and textual correspondence, Ginzberg asserts that the Damascus Document is prohibiting the exact same action.

In light of this suggestion, Ginzberg offers several different possible explanations for the textual difficulty in CD 10:20-21. The first proposal is to emend לעשות to לידע. This would make the assumed prohibition against assessment of future work even more explicit (and closer to the rabbinic formulation). (26) Ginzberg then offers two different explanations to resolve the textual difficulty of the incoherent expression השבת. Both seek to make clear that the actual work will take place after the Sabbath.

1) Insert אחר before השבת. This indicates clearly that the actions undertaken in the field are in preparation for a post-Sabbath execution. Thus, <אחר> השבת denotes the time in which the planned action (לעשות) will take place. (27)
2) Read חפצו as חפצי (plural construct). Translate השבת not as a reference to the Sabbath, but rather as its alternative meaning of "the week." (28) Hence, one is forbidden to go into the field in order to assess the "needs (i.e., work) of the week" (חפצי השבת).

Ginzberg seems more supportive of the second proposal, and indeed, later scholars who follow him nearly all draw on this reading of the text. (29)

(25) Ginzberg, *Jewish Sect*, 58 (following Munich MS; Vilna has בסוף שדהו; the translation is Ginzberg's). This passage appears in several different iterations in the rabbinic texts, which are discussed in Jassen, "Toward a History of Jewish Law and Legal Exegesis."

(26) A similar suggestion is offered by M.-J. Lagrange, "La secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas," *RB* (1912): 232, who proposes emending the text to לראות. He does not call attention to the rabbinic parallel. Presumably, Lagrange is motivated by the similarity between לעשות and לראות. To be sure, these two words share the same infinitive construct suffix and *lamed* prefix. Beyond that, however, it is difficult to see how a scribe would mix up the two words, whether visually or aurally. The same difficulty presents itself for Ginzberg's suggested emendation.

(27) Like Rabin; see below. See also Doering, *Schabbat*, 143.

(28) Ginzberg, *Jewish Sect*, 58. On the reading חפצי, see above, n. 10. The alternate meaning of שבת as "week" is common in rabbinic Hebrew (see Marcus Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* [Peabody: Hendrickson, 2005], 1520), though is less frequent in biblical Hebrew. Possible attestations include Lev 23:15: 25:8; Isa 66:23 (see F. Brown, S.R. Driver, and C.A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon* [Peabody: Hendrickson, 1997], 992b; and Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* [2 vols.; Brill; Leiden: 2001], 1411).

(29) Ginzberg's basic interpretation is followed in A.M. Habermann, *Megillot Midbar Yehudah* (Tel Aviv: Machbaroth Lesifruth, 1959), 85; Schiffman, *Halakhah*,

The strongest support for Ginzberg's interpretation is the important rabbinic parallel he adduces. Yet, the textual parallel noted by Ginzberg only exists for the first half of both passages (שדה + הלך). It is only with Ginzberg's emendation that the text is parallel in the critical second half. The emendation of לעשות to לידע is without any textual support and extremely unlikely. If לעשות remains, the passage seems to allude to some actual work in the field on the Sabbath and Ginzberg's general interpretation therefore becomes more tenuous. Moreover, Ginzberg's modified understanding of שבת as "week" suffers from lack of supporting comparative terminology. השבת is nowhere used to refer to the upcoming week in sectarian literature. Indeed, CD 10:19 employs למשכים ("the next morning") to designate clearly post-Sabbath time. (30) Similarly, 4Q264a 1 i 7 (4QHalakha B) may also express post-Sabbath time as ביום המ[וחר]ת, "on the next d[a]y." (31) שבת in the Damascus Document's Sabbath Code as in other sectarian texts containing Sabbath law always refers to the Sabbath day.

A third approach is offered by Chaim Rabin, who asserts that this law has nothing to do with the physical labor of the field. Rather, the issue is the individual walking to the extremity of the Sabbath boundary (i.e., "the field") in order to be ready to travel beyond the boundary immediately when the Sabbath ends. Accordingly, he emends the text to read אחר השבת. For Rabin, this entire clause modifies the immediately preceding verb לעשות. Furthermore, as noted above, his understanding of עבודת חפצו as "the work he requires" follows the Targum to Isa 58:13. This work is not the labor of the field, but rather the journey that he seeks to undertake after the Sabbath. The walking (הלך) is undertaken on the Sabbath in order to be ready to perform (עשה) work immediately after the Sabbath. Thus, he translates as "Let no man walk about in the field *on Sabbath* in order to do the work he requires <after (אחר)> the Sabbath *ends*." (32) In support of

90-91 (as one possibility); Wacholder, *New Damascus Document*, 89. It is noted in Doering, *Schabbat*, 144 n. 134.

(30) On this understanding of למשכים (as known also from rabbinic Hebrew), see Charles, "Fragments," 2:826; Ginzberg, *Jewish Sect*, 58; Schiffman, *Halakhah*, 88 n. 25.

(31) This restoration follows Vered Noam and Elisha Qimron, "A Qumran Composition of Sabbath Laws and Its Contribution to the Study of Early Halakah," *DSD* 16 (2009): 58-59. Previous editions restore: ביום הש[ב]ת, "on the Sa[bba]th day." As observed by Noam and Qimron, the ink traces prior to the lacuna are better deciphered as a *mem*. For this type of expression, see also Lev 23:11; 11Q19 18:12; 19:13; 21:13 // 11Q20 V 10i, 11:15.

(32) Rabin, *Zadokite Documents*, 52-53 (italics original, representing Rabin's additions to the text; only the bracketed content reflects his emendation of the text). See also the translation found in Theodor H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures* (3d ed.;

this interpretation, Rabin points to *m. Shab.* 23:3, which enjoins against a similar practice (אין מחשיכין על התחום לשכור פועלים ולהביא פירות, "one may not wait until nightfall at the Sabbath boundary in order to hire workers or bring fruits [once the Sabbath ends]"). (33)

Rabin's identification of the context for this law as the Sabbath boundary gains much support from its proximity to the primary formulation of the restriction on Sabbath travel that follows in the Damascus Document (10:21 – אל יתהלך חוץ לעירו {א} על אלף באמה). Yet, this very connection begs the question: why would the Damascus Document begin with the specific law (preparing for travel after nightfall) before even presenting the general law (traveling on the Sabbath) for which this applies? Indeed, the very language of CD 10:20-21 recommends against identification with the Sabbath boundary law. While CD 10:21 employs the scriptural language of עיר, "city" to denote the space from which one may not travel, CD 10:20-21 uses שדה, "field". (34) How would positioning oneself in one's *field* represent adequate planning for post-Sabbath travel beyond the *city* boundary? (35) The use of שדה here in conjunction with the language of physical Sabbath labor (עבודה), on the contrary, suggests that the prohibited action is expected to take place in the field itself.

The same terminological difficulty I noted above in conjunction with Ginzberg regarding the use of שבת and its temporal designation exists for Rabin. The terminology "after the Sabbath" (אחר השבת) appears nowhere in sectarian Sabbath law to express time after the Sabbath. As noted, both CD 10:19 and 4Q264a 1 i 7 employ explicit terminology for the day after the Sabbath and the week that follows.

New York: Anchor, 1976), 83: "No one is to go into the field while it is still Sabbath with the intention of resuming his work immediately the Sabbath ends." It is ironic that for all the liberties that Gaster takes in his translation, he does not follow Rabin in resolving the textual difficulty. In other words, the last clause should have been rendered by Gaster as "immediately *after* the Sabbath ends."

(33) Though not cited by Rabin, Schiffman, *Halakhah*, 90, also points to a related iteration of this law in *t. Shab.* 7(8):10-13.

(34) See also CD 11:5-6 (par. 4Q271 5 i 2), where pasturing one's flocks is allowed a wider Sabbath boundary – likewise identified as חוץ מעירו. The Sabbath boundary law is based on a conflation of Exod 16:29, which restricts travel on the Sabbath and Num 35:5, which outlines the boundaries of the Levitical cities (עיר). The Damascus Document, like the rabbis, draws upon the latter to identify the distance which one may not travel on the Sabbath; hence the use of עיר. See further Schiffman, *Halakhah*, 91-98; idem, "Halakhic Terminology in the Dead Sea Scrolls," *RevQ* 24 (2009): 125; Doering, *Schabbat*, 145-54.

(35) I.e., Rabin's interpretation requires a formulation such as אל יתהלך איש בעיר... (cf. the similar use of תחום in the Mishnah parallel). The translation of שדה as "country" in Dupont-Sommer, *Essene Writings From Qumran*, 152; and Kimbrough, "Concept of Sabbath," 489, is likely motivated by this perceived terminological inconsistency (see above, n. 12)

To be sure, Rabin's explanation requires distinct terminology for the evening immediately after the Sabbath ends. Thus, while it is possible that this particular passage represents a singular instantiation of this terminological use, the broader evidence against Rabin's approach recommends against it.

All three suggested approaches to solving the *crux interpretatum* of CD 10:20-21 are with their merits and drawbacks. What is missing from all of these treatments is a sensitivity to the techniques involved in the Damascus Document's reformulation of Isa 58:13. The more general meaning of the law cannot be removed from its exegetical basis. Indeed, as I will demonstrate in the next section, a fuller understanding of the exegetical technique can serve to illuminate the basic meaning of the law and provide a context for understanding the textual difficulties.

III. Isaiah 58:13 in the Damascus Document

Isa 58:13 (37)	**CD 10:20-21**
אם-תשיב משבת (38) רגלך [מ]עשות (39) חפציך ביום קדשי וקראת לשבת ענג ולקדוש יהוה (40) מכבד וכבדתו מעשות דרכיך [ו]ממצוא (41) חפצך ודבר דבר	אל יתהלך איש בשדה לעשות את עבודת חפצו השבת
If you turn away your foot from the Sabbath, from pursuing your affairs on my holy day; If you call the Sabbath "delight," the LORD's holy day "honored"; And if you honor it and go not your ways nor look to your affairs, nor speak a word. (modified NJPS)	He shall not walk in the field in order to do his desired labor <on> the Sabbath <day>

Table 1: Isa 58:13 and CD 10:20-21

(36) The correspondence is noted, with varying degrees of elaboration, in Schechter, *Documents*, 80; Ginzberg, *Jewish Sect*, 59; Rabin, *Zadokite Documents*, 53; Schiffman, *Halakhah*, 91; Schwartz and Baumgarten, *Damascus Document*, 47; Doering, *Schabbat*, 144; Wacholder, *New Damascus Document*, 332.

(37) Portions of Isa 58:13 are preserved in 1QIsa^{a}, 1QIsa^{b} (1Q8), and 4QIsa^{n} (4Q67). I call attention to relevant non-orthographic variants from these manuscripts in the brackets and corresponding notes.

(38) 4QIsa^{n} preserves מהשבת.

(39) The *mem* prefix is found in 1QIsa^{a}, 4QIsa^{n} and some Targum manuscripts, but does not appear in MT or 1QIsa^{b}. Its appearance here may be the result of analogy with מעשות at the end of the verse. Its basic sense is presumed in nearly all translations of the first appearance of עשות.

(40) The *waw* appears in 1QIsa^{a}, 1QIsa^{b}, 4QIsa^{n}, but not MT,

(41) The conjunctive *waw* is present in 1QIsa^{a} and the Targum, but not in MT, 1QIsa^{b}, or 4QIsa^{n}. 4QIsa^{n} displays on odd feature for this word, whereby the following letters are preserved:]◦צ[מ]ל. Aside from the *lamed*, this seemingly should be reconstructed like MT ממצוא. Yet, there is no erasure mark for the *lamed*.

As many scholars have noted, the formulation in CD 10:20-21 represents an exegetical paraphrase of Isa 58:13, as outlined in table one below. (36) Notwithstanding this widespread observation, there has been little attempt to examine the nature of the exegetical paraphrase both on its own and in the service of understanding the basic meaning of the passage.

Each of the two keywords (עשות and חפץ) that appear in the Damascus Document draws upon their two-fold use in Isa 58:13. Isa 58:13 contains two general condemnations of one's actions (√ עשה) on the Sabbath (עשות חפציך ביום קדשי and מעשות דרכיך) and twice censures individuals specifically for engaging in personal affairs (עשות חפציך ביום קדשי and ממצוא חפצך). In the Damascus Document, the verbal element draws directly upon the identical scriptural verb (Isa: עשות → CD: לעשות). Similarly, the description of the condemned activity is identical, though appropriately modified for the third person formula in the Damascus Document (Isa: חפצ[י]ך → CD: חפצו). The vagueness surrounding the presentation of the Sabbath restrictions in Isa 58:13 provided much exegetical fodder for ancient readers of Scripture. (42) CD 10:20-21 represents one such example of an attempt to provide meaning for this obscure set of Sabbath restrictions. Each of the elements in CD 10:20-21 must be understood within the broader context of its legal-exegetical reformulation of the corresponding scriptural components in Isa 58:13. In what follows, I explore the exegetical technique of the Damascus Document as it draws upon Isa 58:13 to provide the spatial and temporal setting of its Sabbath law as well as the specific details about what is prohibited.

Spatial Setting

The first reformulation involves an exegetical elaboration of the opening clause of Isa 58:13: אם-תשיב משבת רגלך ("if you turn away your foot from the Sabbath") in order to provide the spatial setting for the Sabbath law in the Damascus Document. The scriptural clause may indicate a general exhortation to abandon the perceived depraved attitude toward the Sabbath. (43) Another common approach among commentators is to interpret the imagery as an allusion to travel

(42) Commentators on Isaiah have offered a number of possible explanations for the Sabbath violations condemned in this passage, with many noting that the semantic nuance of חפץ ("affair") alludes to business affairs. See especially Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985), 303-4 n. 31.

(43) See, e.g., Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 56-66* (AB 19C; New York: Doubleday, 2003), 181, who compares the similar expression הסר רגלך מרע in Prov 4:27.

restrictions on the Sabbath, whether in a general sense or in the more carefully delineated nature of the Sabbath boundary that emerges in later Judaism. (44) The general sense of the latter interpretation seems to be present in the Damascus Document, though in a much more limited application. Isa 58:13 employs a rhetorical expression to enjoin one to restrain one's *feet* on the Sabbath. (45) Put very simply, however, Isaiah restricts the physical movement with one's feet, which stripped of its prophetic rhetoric, merely denotes walking or physical movement. The Damascus Document seizes upon this basic meaning to reorient the rhetorical expression from Isa 58:13 and apply it to the specific case of an individual *walking* though a field: Isa: אם-תשיב משבת רגלך → CD: אל יתהלך איש בשדה. (46)

Three exegetical reformulations can be detected in this reuse of the clause from Isaiah. First, as suggested, the Damascus Document understands the specific actions articulated in Isaiah as the physical act of walking. Second, Isaiah's rhetorical language of "turning away your foot" is rendered by the Damascus Document as a basic restriction on walking, through appropriately modified to reflect the apodictic legal language of the Damascus Document (...אל יתהלך איש). Third, while the general language of Isa 58:13 does not envision any particular space in which the walking occurs, the specific legal circumstances of CD 10:20-21 have in mind the setting in the field and therefore this element (בשדה) is introduced into the reformulated language from Isaiah.

Temporal Setting

As noted several times, the reference to the Sabbath in CD 10:21 is unclear. Its proper understanding must be located in the larger setting of the exegetical reformulation of the Sabbath designation in Isa 58:13, which identifies the condemned actions as taking place "on my holy day" (ביום קדשי). The Damascus Document modifies this formulation so that it comports with the standard language for the Sabbath employed in sectarian literature: either שבת or יום השבת. The formu-

(44) See J.D. Watts, *Isaiah 34-66* (WBC 25; Waco: Word Books, 1987), 276; and Blenkinsopp, *Isaiah 56-66*, 181. This suggestion can already be found in the commentary of R. David Kimḥi (ad loc., s.v. אם-תשיב משבת רגלך).

(45) This is the only instance of this particular rhetorical combination of שוב and רגל in the Hebrew Bible. A similar combination appears in Ps 119:59 (ואשיבה רגלי אל-עדתיך), though the movement here has a positive connotation. Hence, the translation as "I turned my feet to your testimonies."

(46) The parallel use of "foot" (רגל) and "walking" (√ הלך) is common in biblical literature: e.g., Gen 29:1; Lev 11:42; 1 Sam 25:27; Isa 3:16; Hab 3:5; Pss 56:14; 115:7; Job 18:8; Prov 1:15; 3:23; 6:28; Qoh 4:17.

lation in CD 10:21, however, agrees with neither of these specific locutions, but rather is grammatically incoherent.

If we read this part of the passage through the larger lens of the Damascus Document's exegetical paraphrase of Isa 58:13, however, it makes sense to retain the temporal sense of the scriptural designation. Thus, השבת should also be understood as a reference to the time in which the condemned activity will take place – i.e., on the Sabbath itself. This understanding comports with the wider use of terminological designations for the Sabbath in the Damascus Document's Sabbath code: all the prohibitions surrounding CD 10:20-21 that have temporal designations proscribe the specific action "on the Sabbath day" (ביום השבת). (47) This broader literary context therefore supports Schechter's initial suggestion that ביום should be inserted into CD 10:20-21. Indeed, the nearby CD 11:2 contains a nearly identical paraphrase of Isa 58:13 to prohibit the use of a foreign agent on the Sabbath (לעשות את חפצו ביום השבת). Like CD 10:20-21, this passage dispenses with the scriptural ביום קדשי in favor of the standard sectarian language for the Sabbath that comports with the surrounding literary context. (48) Thus, I am suggesting that the text in CD 10:20-21 should be emended to read ביום השבת, "on the Sabbath day," which is understood as the temporal designation for when the prohibited actions transpire. (49)

My suggested emendation helps explain the broader issues involved in the syntactic function of השבת in the larger clause. As noted at the outset of this discussion, one of the main interpretive dif-

(47) See CD 10:17, 22; 11:2, 13. In contrast, the terminological designation בשבת is employed in CD 11:5, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 17. ביום השבת is almost universally employed elsewhere in legal texts treating the Sabbath: 4Q251 1-2 6; 4Q265 6 2, 4, 5, 7 (rec.), 8 (rec.); 4Q274 2 i 2; 4Q513 3-4 3. Outside of CD, בשבת appears only in 4Q251 1-2 5. Another form – כל השבת ("all of the Sabbath") – is employed once in 4Q251 1-2 4. As observed above (n. 31), many scholars reconstruct 4Q264a 1 i 7 as ביום הש[ב]ת, as in the examples above.

(48) A similar modification of scriptural language can be detected in the exegetical reformulation of Exod 16:29 in 4Q251 1-2 4-5 (4QHalakha A) and 4Q265 6 4-5 (4QMiscellaneous Rules). Exod 16:29 identifies the Sabbath as ביום בשביעי, while both 4Q251 (כל השבת) and 4Q265 (ביום השבת) modify the scriptural language to comport with sectarian designations for the Sabbath. See further Alex P. Jassen, "Law and Exegesis in the Dead Sea Scrolls: The Sabbath Carrying Prohibition in Comparative Perspective," in *The Dead Sea Scrolls at 60: Scholarly Contributions of New York University Faculty and Alumni* (ed. L.H. Schiffman and S. Tzoref; STDJ 89; Leiden: Brill, 2010), 115-56, esp. 122.

(49) The source of this (scribal?) error is unclear. It is possible that a scribe was aware of the exegetical transformation of the Sabbath designation and therefore incorrectly disregarded the first half of the scriptural designation (ביום קדשי) even though it should have been retained in the sectarian reformulation (i.e., ביום השבת). Yet, no such mistake is present in CD 11:2.

ficulties involves explaining what the reference to the Sabbath modifies. According to Rabin, the expression reconstructed by him as <אחר> השבת ("after the Sabbath") designates the time in which actions described by the verb לעשות will take place. Ginzberg's proposal takes a similar approach, whereby the verb לעשות designates the act of assessing what work needs to be performed "after the Sabbath." Putting aside the wider difficulties involved in both of their interpretations, this emendation yields a syntactically smooth clause, whereby the temporal designator (<אחר> השבת) modifies the immediately preceding clause (לעשות את עבודת חפצו).

Schechter's emendation, which I have suggested best fits the broader literary and exegetical context, seemingly generates a more cumbersome syntax. The designation <ביום> השבת serves as the temporal modifier for the act of walking (אל יתהלך), which is located at the very beginning of the clause. In contrast, the next law that contains a temporal designation in CD 10:22 locates this reference immediately following the prohibited actions: ...אל יאכל איש ביום השבת, "Let no many eat anything on the Sabbath day..." The particular syntax found in CD 10:20-21 is found elsewhere in the Sabbath Code. Its specific appearance here, however, is due to an attempt to follow closely the syntax of the scriptural language of Isa 58:13. As I have suggested, Isa 58:13a אם-תשיב משבת רגלך is modified in the Damascus Document as אל יתהלך איש בשדה. Isa 58:13b עשות חפציך serves as the exegetical basis for the Damascus Document's clause לעשות את עבודת חפצו. Finally, as argued here, Isa 58:13c ביום קדשי is transformed in the Damascus Document to match the sectarian designation of the Sabbath – <ביום> השבת. Thus, the three textual elements in the Damascus Document follow closely the precise order of the three scriptural expressions on which they are exegetically based, even as this fidelity to the scriptural language produces a slightly awkward syntax. (50)

Actions Prohibited on the Sabbath

The foregoing discussion has focused on aspects related to when and where the prohibited action occurs. A full understanding of the nature of the prohibition itself likewise requires a deeper engagement with the exegetical reuse of Isa 58:13 in CD 10:20-21. The expression לעשות את עבודת חפצו in CD 10:20 engages in two simultaneous legal amplifications of Isa 58:13 – each of which is exegetically grounded in the two general condemnations in Isa 58:13 that employ the two

(50) Note that the same feature is present in the paraphrase of Isa 58:13 in CD 11:2.

keywords עשה and חפץ. A third keyword (עבודה), however, appears in CD 10:20 that is nowhere to be found in Isa 58:13. In one case, עבודה is added to the scriptural content (עשות חפציך ביום קדשי), while in the second case, עבודה replaces existing scriptural content (מעשות דרכיך ממצוא חפצך). For the Damascus Document, the key to understanding what exactly is prohibited in the field on the Sabbath turns on how to decipher the function of עבודה as part of the broader exegetical reformulation of Isa 58:13. I have outlined the exegetical reformulation in table two:

Two-Fold Use of עשה and חפץ in Isa 58:13	**עשה and חפץ + עבודה in CD 10:20-21**
First Use in Isa 58:13 עשות חפציך ביום קדשי “from pursuing your affairs on my holy day”	לעשות את עבודת חפצו to pursue his desired labor עבודה – *Analogy* ➢ See **Exod 20:9//Deut 5:13**: ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך, “six days you shall labor and do all your work.” חפץ – *Semantic Reorientation* ➢ חפץ – Isa = “business, affair” → CD = “delight, pleasure, desire” (cf. Tg, LXX)
Second Use in Isa 58:13 מעשות ~~דרכיך ממצוא~~ חפצך “go not ~~your ways nor look to~~ your affairs”	

Table 2: עשה and חפץ in Isa 58:13 and CD 10:20-21

In the first use of עשה and חפץ in Isa 58:13 (עשות חפציך ביום קדשי), חפץ is the direct object of the verbal action presumed by עשות. In this context, however, the precise meaning of the condemned חפץ is unclear. While the general language works for the prophetic invective in Isaiah, for the Damascus Document, the vagueness surrounding חפץ requires elaboration. The Damascus Document achieves this clarity through a subtle reformulation of the scriptural clause. In CD 10:20, חפץ is still the direct object, though now as the second half of a larger construct phrase along with עבודה (עבודת חפצו). (51) As suggested above, the Damascus Document is likely following the scriptural use of עבודה as a designation for physical labor. By introducing this component into the Sabbath restriction as the first part of the

(51) As noted above, the scriptural language is modified to agree with the third person formula in the Damascus Document (Isa: חפציך → CD: חפצו).

larger construct phrase including חפץ, the Damascus Document asserts that this physical labor is the precise "affair" condemned in Isaiah: עשות <u>חפציך</u> ביום קדשי → לעשות את עבודת <u>חפצו</u> השבת. Thus, the language of Isa 58:13 is rendered compatible with the setting of the specific case under discussion in the Damascus Document (i.e., the field).

The language of the Damascus Document likewise represents a reformulation of the second appearance of עשה and חפץ in Isa 58:13. In the original literary setting of Isa 58:13, מעשות דרכיך ממצוא חפצך is intended as parallel condemned actions undertaken on the Sabbath. (52) The Damascus Document exploits this parallelism to generate meaning for its legal application. In particular, CD 10:20 collapses the scriptural parallelism, such that only the first (עשות) and last (חפץ) elements in the parallelism are retained. Simultaneously, עבודה is introduced as the lexical substitute for the two displaced words (Isa: מעשות ~~דרכיך ממצוא~~ חפצך → CD: לעשות את עבודת חפצו). The word עבודה in this context thus takes the syntactic position of the displaced words and provides a new literary context to understand the meaning of עשה and חפץ. (53)

The use of the specific terminology of עבודה as the new lexical – and thus also legal – element in the Damascus Document is facilitated by its prominence elsewhere in Scripture with regard to the labor restrictions on the Sabbath. In particular, the Sabbath law in the Decalogue contains the root עבד together with the keyword from Isa 58:13 עשה, as further outlined above in table two. Exod 20:9//Deut 5:13 declares that for "six days you shall labor (תעבד) and do (ועשית) all of your work." Thus, "labor" (עבודה) is something exclusively performed (עשה) during the week. (54) This intertextual link provides the specific language for the Damascus Document's exegetical reformulation of what must not be done (עשה) in Isa 58:13. (55)

(52) Note the appearance of a conjunctive *waw* in 1QIsa[a], 1QIsa[b], and 4QIsa[n], which reinforces this parallelism: מעשות דרכיך וממצוא חפצך (see above, n. 41).

(53) A similar collapse of the second half of the parallelism (ממצוא חפצך) can be found in the Septuagint on Isa 58:13: "If thou shall not lift up thy foot to work (ἐπ' ἔργῳ) "

(54) Note that the inverse pronouncement is found in the festival laws, whereby labor (עבדה) is something that is not to be done (√ עשה) on the festival: "you shall not work at your occupations" (כל מלאכת עבדה לא תעשו; e.g., Lev 23:8).

(55) A similar appeal to intertextual links is employed for the formulation of the immediately preceding laws in CD 10:17-19. See further Slomovic, "Exegesis in the Dead Sea Scrolls," 9-10 (he characterizes it as a *gezerah shawah*). In my forthcoming study of CD 10:17-19, I argue for a similar appeal to the appearance of עשה in the same scriptural verses for the inclusion of מלאכה and עבודה in CD 10:19: אל ידבר בדברי המלאכה והעבודה לעשות למשכים.

CD 10:20-21 introduces עבודה in order to provide a concrete application of the scriptural Sabbath restrictions. But, as Ginzberg long ago noted, the Damascus Document surely does not prohibit walking in the field in order to do labor in the field on the Sabbath. There is something specific to the setting in the field that makes this law unique. Though I have argued against Ginzberg's emendation of the text, his general understanding of the meaning of the passage is likely correct. In particular, the rabbinic parallel he adduces is critical for providing the broader legal context for this Sabbath restriction. The primary issue is not performing the labor in the field on the Sabbath, but rather assessing what *future* labor will need to be performed in the field.

Support for Ginzberg's sense of the legal understanding of the passage can be found in the exegetical reformulation of the twofold use of the word חפץ in Isa 58:13. חפץ in biblical and Second Temple Hebrew has two possible meanings. In Isa 58:13, this noun is employed with its relatively rare meaning of "affair" or "business." This meaning is found elsewhere in late biblical Hebrew, in particular in Ecclesiastes. (56) The more common meaning for this word in biblical Hebrew is "delight, pleasure, desire." Both the Targum and the Septuagint draw on the more common meaning of חפץ in biblical Hebrew in their translations of Isa 58:13. The Targum to Isa 58:13 translates עשות חפצך as "performing your needs (צרכך)" (i.e., that which you desire). (57) This exegetical translation is likewise found in the Septuagint's rendering of the same clause as: μὴ ποιεῖν τὰ θελήματά σου ("nor pursuing your desire"). It is likely that both the Targum and the Septuagint are attempting to make sense of the ambiguous language presented by Isa 58:13. For these ancient translators, the reorientation of the meaning of חפץ in Isa 58:13 makes good sense because each other time that חפץ and עשה appear together in Isaiah, חפץ carries its more common meaning of "delight, pleasure, desire" (Isa 46:10; 48:14; 55:11).

(56) See Eccl 3:1, 17; 5:7; 8:6; 1QS 3:17; cf. Prov 31:13; Sir 11:21. See W.E. Staples, "The Meaning of *ḤĒP̱EṢ* in Ecclesiastes," *JNES* 24 (1965): 110-12; G.J. Botterweck, "חפץ," *TDOT* 5:99-100.

(57) For a similar rendering of the Aramaic צרוך for the common meaning of Hebrew חפץ, see the Targum on 1 Kgs 5:22, 23, 24; 9:11; Jer 48:38; Hos 8:8. Compare Sir 10:26, which places חפצך (likely meaning "pleasure") in parallelism with צרכך. The first half of this verse may draw directly from the language of Isa 58:13. Ms B reads: אל תתחכם לעשות חפצך. Ms A has לעבד rather than לעשות, which may reflect an Aramaism introduced into the ancient manuscript tradition. Another interesting feature is found in Sir 15:12b. Ms A preserves כי אין <u>צורך</u> באנשי חמס, while Ms B has כי אין לי <u>חפץ</u> באנשי חמס (though צ[ורך] appears in the margin).

A similar semantic reorientation seems to be present in the Damascus Document. CD 10:20-21 reformulates Isa 58:13 by applying the more common scriptural meaning for חפץ as "desire." Unlike in the Targum and the Septuagint, however, the new meaning applied to חפץ in the Damascus Document carries with it implications for the broader Sabbath law. While חפץ now means desire, עבודה is employed more generally to refer to aspects of the work, thereby taking on the meaning of חפץ as "affairs" from Isa 58:13. As the second half of the construct phrase, חפץ is therefore employed to modify the nature of this work. The "work" (עבודה) is that which is "desired" חפץ – i.e., it is work that the individual *desires* to do in the future.

The introduction of עבודה carries with it two legal implications: it refers both to the labor that is generally performed in the field *and* the act of traveling through the field to assess what precise labor needs to be undertaken. It is the latter act that is uniquely singled out as forbidden on the Sabbath in CD 10:20-21. While all aspects point to a restriction on planning for post-Sabbath labor in the field, the verb לעשות seems to indicate the restriction of the actual performance of the work in the field. As noted above, Ginzberg's proposed emendation of לעשות to לידע (as in the rabbinic parallel) attempts to respond to the seemingly incongruous nature of the law. Here again, sensitivity to the exegetical technique resolves the difficulty. CD 10:20-21 employs לעשות in spite of its obfuscating potential because this is the precise verb found in Isa 58:13. The cornerstone of the exegetical paraphrase of Isa 58:13 in CD 10:20-21 is the reformulation of the twofold use of עשה and חפץ from Isa 58:13. Indeed, עשות is the exegetical cue that produces the analogy to Exod 20:9//Deut 5:13, thereby introducing the technical term עבודה into CD 10:20-21. In this sense, the Damascus Document does not have the luxury afforded to the later rabbinic texts to modify the verb to a more semantically appropriate verb such as לידע.

At the same time, the Damascus Document may have in mind variant nuances of the verbal root עשה, just as its use of חפץ has in view alternate meanings. R. H. Charles long ago noted the possibility that לעשות in CD 10:20 may connote the sense of "to prepare" or "to provide for." (58) To be sure, this meaning in biblical Hebrew is normally applied to the preparation of food or sacrifices or the act of dressing. (59) Rabbinic Hebrew likewise reflects the further meaning of "to assess, value, estimate," though specifically with regard to monetary

(58) See Charles, "Fragments," 2:826.

(59) See Brown, Driver, and Briggs, *Hebrew and English Lexicon,* 794b (section II.3); Koehler and Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, 891a.

aspects. (60) While none of these variant meanings fits the precise parameters of the case in the Damascus Document, the possible elasticity of the meaning of עשות may have facilitated its retention in CD 10:20-21.

Another suggestion is offered by É. Cothenet in his commentary on this passage. He translates לעשות as "prévoir" and calls attention to Jon 1:6, where the verb יתעשׁת is employed to suggest that God will "think about" the imperiled sailors and act to save them. (61) יתעשׁת is a *hapax legomenon* deriving from the root עשׁת ("to think, devise"), a clear example of an Aramaic loanword in late biblical Hebrew. (62) The Aramaic verb likewise appears in Dan 6:4 and several places in the Targum to denote the act of planning for future actions. (63) Perhaps most interestingly, the cognitive aspect implied in MT Isa 32:6 ולבו יעשה-און (NJPS: "plot treachery") is rendered more explicitly in the Targum by the substitution of the Hebrew verb עשׂה with the Aramaic עשׁת: ובלבהון מתעשׁתין אוניס, "and in their minds (lit. "heart") devise wickedness. (64) The text of Isa 32:6 in 1QIsa[a], in contrast, clearly expresses the internal processes assumed in the verse: ולבו חושב און, "and the heart devises iniquity." It is not clear if the appearance of חשב in 1QIsa[a] is a textual variant or represents a scribal attempt to reject עשה in favor of a contextually more appropriate verb. Either way, the multiple textual and exegetical aspects of Isa 32:6 demonstrate the presumed proximity of the verb עשה and thought (חשב, עשׁת).

There can be little doubt that לעשות in CD 10:20 represents the Hebrew root עשׂה. At the same time, however, the visual and semantic proximity to עשׁת raises the possibility that this particular semantic nuance is also in view. Another possibility is that the Damascus Document is aware of the interplay of חשב and עשה as reflected in 1QIsa[a] and MT on Isa 32:6. (65) Read in either of these ways, CD 10:20-21

(60) See Jastrow, *Dictionary*, 1124.

(61) Cothenet, *Les textes*, 192.

(62) See Brown, Driver, and Briggs, *Hebrew and English Lexicon,* 799b; Koehler and Baumgartner, *Hebrew and Aramaic Lexicon*, 898b.

(63) See the Targum on 2 Sam 20:15; Isa 32:6; Jer 5:26; Hos 10:13. The Aramaic root also appears twice in fragmentary texts from among the Dead Sea Scrolls (4Q206 3 i 5; 4Q532 2 6 – both in the Book of Giants).

(64) The Septuagint reflects a similar interest in the cognitive aspect with its use of νοήσει ("to understand").

(65) It is noteworthy that the opening clause in Isa 32:6 (כי נבל נבלה ידבר) likely serves as the scriptural basis for the introduction of the adjective נבל into the opening clause of CD 10:17: אל ידבר איש דבר נבל ורק "one may not speak a vile and empty word." As noted above, this entire clause attempts to make sense of the enigmatic passage ודבר דבר, "nor speak a word" in Isa 58:13. The Damascus Document assumes

does not proscribe the *performance* of one's work, but rather the *planning* of one's future work.

IV. Conclusion

The foregoing treatment of CD 10:20-21 has argued that the elusive meaning of this passage is found within the context of its exegetical reformulation of Isa 58:13. Like the three laws that precede it, CD 10:20-21 interprets Isa 58:13 as applying to matters relating to one's financial livelihood. The immediate concern of CD 10:20-21 is not performing labor in one's field on the Sabbath (Schechter) or preparing for work following it (Rabin). Rather, it exploits the twofold appearance *and* semantic range of עשה and חפץ in Isa 58:13 to prohibit the act of traveling through one's field to assess it needs (Ginzberg). The Damascus Document retains each of these two keywords from Isa 58:13. At the same time, the precise meaning and practical application of these two words is subtly transformed in the Damascus Document's legal-exegetical reformulation of Isaiah. As in the parallel rabbinic law noted by Ginzberg, the proscription against surveying the needs of one's field on the Sabbath is specifically directed at a mental process. By traveling through one's field to determine its needs, the individual will mentally note what items need to be tended to, how this labor should be performed, and perhaps even a schedule for its future undertaking.

This fuller understanding of the broader legal and exegetical context of CD 10:20-21 reinforces my suggested emendation of the text. Isa 58:13 condemns Sabbath activity transpiring "on my holy day" (ביום קדשי). CD 10:20-21 likewise denounces the performance of prohibited labor on the Sabbath. As in the similar paraphrase of Isa 58:13 in CD 11:2, CD 10:20-21 reformulates the scriptural expression to comport more properly with sectarian designations for the Sabbath day, both in other sectarian legal literature and in the surrounding content in the Damascus Document. Thus, the text of CD 10:20-21 is best emended to read: <ביום> השבת, "<on> the Sabbath <day>" (Schechter).

Moreover, CD 10:20-21 must be located within the broader literary setting of the closely related exegetical reformulation of Isa 58:13

that not all words are proscribed, but rather unique types of words. The specific language employed to amplify the meaning of this proscribed word draws from Isa 32:6, where the keyword from Isa 58:13 דבר appears together with the adjective נבל. This exegetical issue is addressed more fully in my forthcoming study of CD 10:17-19. Thus, while CD 10:17-18 draws upon Isa 32:6a, the next law in CD 10:20-21 may appeal to the next clause in Isa 32:6b.

in CD 10:17-19. CD 10:20-21, as understood here, fits nicely with the preceding laws and the larger legal-exegetical application of Isa 58:13 in the Damascus Document. The previous three laws in CD 10:17-19 treat financial and business related matters on the Sabbath that one engages in primarily through verbal communication (דבר). CD 10:20-21 shifts the focus from prohibited labor performed primarily through speech to labor involving thought. In particular, CD 10:20-21 follows nicely after the third law in the preceding section. CD 10:19 prohibits an individual from *talking* about work related to the following week: אל ידבר בדברי המלאכה והעבודה לעשות למשכים, "He shall not speak about matters relating to work and labor that need to be done on the following morning." Similarly, CD 10:20-21 forbids activity on the Sabbath related to future planning – in this case, the mental process of planning. Read within this broader context, CD 10:20-21 surely does not prohibit all thoughts about future work on the Sabbath. If that were the case, then there would be no reason for the immediately preceding section to proscribe speech about future planning. CD 10:19 employs general language to present a general prohibition against talking about future work. CD 10:20-21 draws upon a specific case to introduce a unique situation in which even thoughts about future work are prohibited.

Alex P. Jassen

KHIRBET QUMRÂN ET LES ESSÉNIENS

Sommaire

Au fur et à mesure des découvertes des grottes à manuscrits et des fouilles de *Khirbet* Qumrân, l'hypothèse essénienne s'est imposée malgré quelques oppositions. Mais au cours des deux dernières décennies, une déferlante d'opinions contradictoires a tenté une fin de non-recevoir. Cette note présente une brève histoire et un *status quæstionis* de la recherche et montre que l'opinion consensuelle n'a toujours pas été remplacée ; en effet, elle soulève bien moins de questions sans réponses que les hypothèses avancées qui se réfutent les unes les autres.

Summary

In the course of the discoveries of the caves with scrolls and of the excavations of *Khirbet* Qumran, the Essene hypothesis became generally accepted despite some opposition. But during the last two decades, a surge of contradictory opinions has attempted to dismiss the case. This note presents a history and a *status quæstionis* of researches and tries to show that the accepted identification has not yet been overthrown, since it raises fewer questions without proper answers than the proposed hypotheses which contradict each other.

LE THÈME du colloque* « Monuments et documents : interprétation – surinterprétation : » se prête à un tour d'horizon des connaissances et interprétations proposées depuis les premières découvertes du milieu du XXe siècle à *Khirbet* Qumrân au nord-ouest de la mer Morte. La question posée est la suivante : l'identification essénienne consensuelle a-t-elle été ébranlée, ou est-elle encore à ce

* Communication donnée au Colloque international « Monuments et documents : interprétation – surinterprétation : » organisé par le Centre de Recherche français de Jérusalem et l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, Jérusalem 16-17 novembre 2010.

jour la meilleure interprétation ? Dans ce *status quaestionis*, vont être présentées les principales étapes de la découverte et les principales hypothèses formulées au cours de ces dernières décennies, ainsi que les résultats d'études d'ensembles et d'analyses diverses qui apportent des éclairages nouveaux pour étayer l'hypothèse la plus vraisemblable dans l'état présent de nos connaissances.

1 – Les découvertes

1.1 Découverte et premières hypothèses : 1947-1951

Dès la découverte fortuite des premiers rouleaux dans une grotte et avant la fouille du site, E.L. Sukenik émit l'hypothèse d'une *genizah* de manuscrits (1). Cette hypothèse sera reprise et défendue avec conviction par la suite, entre autres par H. Del Medico (2) et G.R. Driver (3), même après la fouille du site et la découverte des 11 grottes à manuscrits et d'autres grottes alentour contenant un matériel archéologique semblable. Les tenants de cette hypothèse refusent tout lien entre les grottes environnantes et la ruine/*khirbeh*. D'autres en font des cachettes de la bibliothèque du temple de Jérusalem. Compte tenu de leur datation (4) et de leur contenu, E. Sukenik proposa, dès les premières publications, d'attribuer ces rouleaux aux Esséniens, aussitôt suivi par W.H. Brownlee et A. Dupont-Sommer (5). Sitôt le lieu de provenance identifié, la fouille de la grotte en février-mars 1949 permettait à R. de Vaux d'exclure les hypothèses d'une *genizah*, d'une bibliothèque ou d'archives, et d'en faire une cachette. Il émit

(1) E.L. Sukenik, *Megillôt genuzôt*, I (1948) p. 16, II (1950) p. 20-21 ; du même, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, (Jerusalem,1955), p. 22-24.

(2) H. Del Medico, « L'état des manuscrits de Qumran I », *VT* 7 (1957) 127-38 ; du même, *L'énigme des manuscrits de la mer Morte*, (Paris : Plon, 1957), p. 23-31.

(3) G.R. Driver, *The Judaean Scrolls. The Problem and a Solution*, (Oxford : Blackwell, 1965), p. 386-91.

(4) Sukenik, *The Dead Sea Scrolls, op. cit.*, p. 14 : écriture comparable à celle des inscriptions sur les ossuaires, et aucun rouleau n'est postérieur à la chute de Jérusalem. W.F. Albright, «Notes from the President's Desk», *BASOR* 110 (1948) 1-3, p. 3, datait le grand rouleau d'Isaïe du IIe s. av. J.-C. Datation confirmée par les découvertes des documents de Massada antérieurs à 73 A.D., et ceux postérieurs de Murabbaʿât et des oued au sud d'ʿEn Geddi. Voir R. Tournay, « Les anciens manuscrits hébreux récemment découverts », *RB* 56 (1949) 204-33 : d'époque hérodienne, mais Tournay y voyait plutôt une cachette qu'une *genizah*, et proposait de les attribuer à un groupe proche des pharisiens (p. 232-33).

(5) Voir W.H. Brownlee, «A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects», *BA* 13 (1950), 54-76, p. 56-57 ; A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, (Paris : Maisonneuve, 1950), p. 105-17, et du même, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, (Paris : Payot, 1959, 21960, 62010), p. 20-21.

alors l'opinion qu'ils appartenaient à quelque groupe pharisien (6), et il data les restes céramiques de la fin de l'époque hellénistique, étant donné l'unicité du matériel et les premières conclusions épigraphiques (7). Une première prospection du site et la fouille de deux tombes en 1949 ne fournirent aucun indice pour mettre en relation la ruine et la grotte à manuscrits (8).

1.2 La fouille du site et l'exploration de la falaise : 1951-1958

Avec la découverte d'autres grottes, et la quantité et la richesse de la documentation céramique de la première campagne de fouilles du site en novembre-décembre 1951, R. de Vaux se rangea à une datation plus large, descendant jusqu'à la révolte juive du Ier siècle de notre ère, et dans sa solennelle triple rétractation à l'Académie en 1952, il reconnut avec grande honnêteté : « Je me suis trompé – avec tous les archéologues compétents qui les ont vues – en attribuant les jarres à manuscrits à l'époque pré-romaine… » (9). Mais cela ne prouve pas pour autant la datation 'tardive' d'A. Dupont-Sommer en fonction de son identification du Maître de Justice (10).

Ayant pu ensuite démontrer le lien indissociable entre les trouvailles des grottes environnantes et celles de la *khirbeh*, R. de Vaux est foncièrement convaincu que les découvertes des documents et des monuments s'éclairent les unes les autres (11), et qu'est vraisemblable l'attribution des manuscrits à des Esséniens en faisant du site leur centre de réunion (12). Leurs datations respectives reposent sur

(6) Voir R. de Vaux, « À propos des manuscrits de la mer Morte », *RB* 52 (1950) 417-29, p. 428, leur attribuant aussi la composition du *Document de Damas*.

(7) Voir R. de Vaux, « Post-scriptum. La cachette des manuscrits hébreux », *RB* 51 (1949) 234-37, et du même, « Les grottes à manuscrits », *idem*, 586-606, p. 587, 596-97 : « aucun des manuscrits n'est plus tardif que cela ».

(8) R. de Vaux, *cit. RB* 1949, p. 586, note 2, et du même, « Fouille au Khirbet Qumran », *RB* 60 (1953) 83-106, p. 89.

(9) R. de Vaux, « Suite aux manuscrits de la mer Morte », *Comptes rendus de l'AIBL*, (1952) 4 avril, 173-80, p. 174-75. La triple rétractation porte sur l'erreur de datation du matériel archéologique : les jarres des manuscrits en vue de leur seul dépôt, et celle de fragments de marmite, de cruchette et de lampes trouvés dans la grotte à la violation de celle-ci, alors qu'ils ont tous leurs équivalents à la *khirbeh* et qu'ils sont tous de la même époque que les jarres : du Ier s A.D., voir aussi du même, *cit. RB* 1953, p. 104-05.

(10) A. Dupont–Sommer, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la mer Morte*, (Paris : Maisonneuve, 1953), *passim*.

(11) R. de Vaux, *cit. CRAI* 1952, p. 175 : « En même temps qu'elles précisent cette date, les nouvelles découvertes nous assurent également de l'origine des manuscrits : ceux-ci viennent de la communauté qui habitait le Khirbet (*sic*) et, j'ajoute, qui enterrait ses morts dans le cimetière voisin ». Voir aussi R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, (London : Oxford University Press, ²1973), p. 95-109.

(12) R. de Vaux, *citati CRAI*, p. 175, et *RB* 1953, p. 105 : « Il est donc très vraisemblable que le Khirbet (*sic*) représente le bâtiment conventuel d'un groupe,

un ensemble de données : la céramique appuyée par les monnaies, l'occupation romaine en 68, la datation par le C_{14} encore en ses débuts, les manuscrits bibliques qui témoignent d'un état du texte non encore définitivement fixé (textes proto-massorétique, du type LXX ou proto-samaritain) mais antérieur au texte de type massorétique des manuscrits bien datés de Murabba'ât (13), les documents non bibliques, les inscriptions et la paléographie. Ainsi, les premières fouilles du site et celles des grottes 2 et 3 avec des manuscrits amenèrent R. de Vaux à conclure dès 1952 que la source de ces manuscrits n'est autre que la communauté installée à Qumrân, excluant définitivement l'hypothèse de *genuzôt* pour des manuscrits de provenance inconnue, ou d'avoir à faire à un simple centre de copistes (14). En outre, les manuscrits tout comme l'habitat central, les grottes des environs et le grand cimetière prouvent que les occupants menaient là une vie communautaire autonome avec des rites et des règles particuliers (15).

Cette conviction du fouilleur s'affermit encore avec la poursuite de la fouille du site et du cimetière ainsi que celle des grottes à manuscrits 4 à 11 : « Le caractère des bâtiments et leur disproportion avec le grand cimetière voisin avaient déjà indiqué qu'ils n'étaient qu'un lieu de réunion et un centre administratif pour une communauté qui vivait dispersée dans les environs. …certaines grottes où on a retrouvé de la poterie avaient pu servir d'habitations, …d'autres avaient été seulement des magasins ou des cachettes et une partie de la communauté vivait sous des tentes ou des huttes » (16).

La grande campagne de fouille de 1953 a confirmé l'utilisation contemporaine des grottes et de la *khirbeh* aux niveaux I et II, et mit au jour trois encriers et des tables en mortier plâtrées suggérant du mobilier d'un *scriptorium* (17). Elle permit de dater la construction du bâtiment sous Jean Hyrkan I et son occupation pendant la période hasmonéenne. La période I prit fin avec un tremblement de terre en 31 av. J.-C., et après un abandon le site fut réoccupé par le même groupe humain. La période II finit par une destruction en juin 68 A.D. suivie d'une réoccupation par des soldats romains, période III : « Ces

peut-être du principal groupe, des Esséniens, et que le cimetière était le lieu de leur sépulture. Je retire donc volontiers l'étiquette pharisienne que j'avais appliquée à la secte de Qumrân ».

(13) R. de Vaux, *citati CRAIL*, p. 179-80, et *RB* 1953, p. 267.

(14) R. de Vaux, *Archaeology, op. cit.*, p. 103-04, et citant l'hypothèse d'un collège de scribes émise par E. Dhorme (*CRAI* 1953, p. 319-20).

(15) R. de Vaux, *cit. RB* 1953, p. 104.

(16) R. de Vaux, « Exploration de la région de Qumrân », *RB* 60 (1953) 540-61, p. 559.

(17) R. de Vaux, « Fouilles au Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne », *RB* 61 (1954) 206-36, p. 212, 228-29 (*locus* 30, Pls IX-X).

dates, obtenues par l'accord de l'archéologie et des textes, paraissent fermes ». Mais reste à expliquer l'abandon pendant une partie du règne d'Hérode le Grand, et R. de Vaux propose une hypothèse : le départ du groupe 'à Damas' (voir *CD*) (18).

La troisième campagne de fouille en 1954 révéla un bâtiment israélite en partie ruiné que la communauté essénienne avait réutilisé y ajoutant des constructions modestes, c'est la période Ia. R. de Vaux y voit la confirmation de l'hypothèse de M. Noth qui y situait la « Ville du Sel », *'Ir ha-Mélaḥ* mentionnée en Jos 15,62 (19). Le fouilleur a trouvé des traces d'un incendie apparemment provoqué par le tremblement de terre, traces particulièrement visibles dans les parties réaménagées à la période II, ainsi qu'un certain nombre de dépôts d'ossements d'animaux dont le plus grand nombre appartient à la période I, le reste à la période II ; ce sont des restes de repas sacrés de la communauté, écrit-il (20). La céramique et les monnaies amènent le fouilleur à conclure : « On ne peut souhaiter un meilleur accord de l'archéologie avec l'histoire » (21). En 1955, R. de Vaux découvre et fouille le cimetière nord, et en 1956 il fouille 12 tombes du grand cimetière à l'est du site : des tombes d'hommes, et 6 tombes sur les prolongements à l'est et 4 autres au cimetière sud : des tombes de femmes et d'enfants (22). La fouille en 1958 de 'Aïn Feshkha à quelques kilomètres au sud fournit des résultats parallèles aux périodes d'occupation Ib-II et III de *Khirbet* Qumrân, avec une installation industrielle mal définie, mais le site « apparaît comme l'établissement agricole de la communauté » (23).

Les fouilles des grottes, de *Khirbet* Qumrân et de 'Aïn Feshkha ne mirent pas fin aux hypothèses souvent contradictoires autour des manuscrits. Au départ, ces hypothèses se réclamaient de l'examen des textes, mais elles ne peuvent plus maintenant ignorer le contexte matériel qui peut et doit aider à les expliquer, ainsi s'exprimait R. de Vaux en 1958 (24). Il est clair pour qui a du bon sens, que la céramique

(18) *Idem*, p. 234-36.

(19) R. de Vaux, « Fouilles de Khirbet Qumrân. Rapport préliminaire sur les 3e, 4e et 5e campagnes », *RB* 63 (1956) 533-77, p. 535-37.

(20) *Idem*, p. 544 et 549-50.

(21) *Idem*, p. 567.

(22) *Idem*, p. 569-72.

(23) R. de Vaux, « Fouilles de Feshkha. Rapport préliminaire », *RB* 66 (1959) 225-77, p. 276.

(24) R. de Vaux, « Les manuscrits de Qumrân et l'archéologie », *RB* 66 (1959) 87-110, p. 87-90, où il cite quelques auteurs qui refusent soit de tenir compte de l'archéologie et de la paléographie (S. Zeitlin), ou des limites que les données archéologiques imposent (R. Dussaud, J.L. Teicher, P. Kahle, G.R. Driver, R. Lacheman, H. del Medico).

retrouvée dans les grottes date le dépôt ou l'abandon des manuscrits dans les grottes, et qu'on n'a pas à faire à des dizaines de *genuzôt* de manuscrits venant d'on ne sait où, de préférence à des grottes, certaines creusées par l'homme, utilisées par un groupe humain qui y a déposé cette poterie et ces manuscrits. Cette même poterie se retrouve en abondance dans le site, dont on peut dater la ruine en 68, et on y a retrouvé des témoignages d'un *scriptorium* : tables et encriers, avant une réoccupation par un autre groupe humain qui, à l'évidence, n'avait pas les mêmes besoins et modes de vie. Mais on ne peut soutenir pour autant que le site a été occupé par « un collège de scribes, de copistes, dont le travail, qui était aussi son gagne-pain, consistait à recopier avant tout les textes bibliques, mais aussi d'autres échantillons de la littérature religieuse » (25). Cela tient de l'invraisemblance (26). La copie des manuscrits n'était pas la seule occupation à Qumrân : l'ordonnance régulière du grand cimetière et la destination collective de la plupart des bâtiments supposent un groupe organisé selon une règle de vie communautaire, comme le prouvent les copies des *Règles* retrouvées dans les grottes. Enfin, les manuscrits bibliques découverts à Murabba'ât prouvent par leur écriture et leur caractère textuel que ceux de Qumrân leur sont antérieurs, antérieurs même à la chute de Masada en 73 (27). L'archéologie « nous apprend que, sur l'emplacement d'une installation judéenne ruinée, la communauté s'est fixée à Khirbet Qumrân au temps de Jean Hyrcan, difficilement avant, qu'elle y était sûrement sous Alexandre Jannée. Les constructions, d'abord modestes, se sont vite étendues. Elles ont été endommagées par un tremblement de terre, qui doit être celui que Josèphe signale en 31 av. J.-C. » (28). Telles sont les limites que fixe l'archéologie qui ne peut rien dire sur le caractère de la communauté : des Esséniens (Dupont-Sommer), des Ébionites (Teicher), des Sadducéens (North),

(25) E. Dhorme, *CRAI* 1953, p. 319-20, 1955, p. 385-86, hypothèse reprise et développée par A. Lemaire, « Lire, écrire, étudier à Qoumrân et ailleurs », in *Qoumrân et le judaïsme du tournant de notre ère. Actes de la Table Ronde, Collège de France, 16 novembre 2004*, (sous la direction d'A. Lemaire et S.C. Mimouni, Paris-Louvain : Peeters), 2006, p. 63-81, où l'auteur veut y voir une école de scribes avec divers degrés d'enseignement.

(26) R. de Vaux, *cit. RB* 1959, p. 95.

(27) Contrairement à H.J. Schonfield, *Secrets of the Dead Sea Scrolls*, (London : V. Mitchell, 1956), p. 39-40, C. Roth, *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls*, (Oxford : Blackwell, 1958), voir du même auteur, «The Zealots and Qumran : the Basic Issue», *RQ* II/1 (1959) 81-84, et du même, «Qumrân and Masada : a Final Clarification Regarding the Dead Sea Sect», *RQ* V/1 (1964) 81-88, et G.R. Driver, *The Judaean Scrolls, op. cit.*. Ces auteurs font de Qumrân une dépendance de Masada, et du Maître de Justice le chef des Zélotes. Les monnaies et les textes ne vont pas dans ce sens, comme le remarque judicieusement R. de Vaux, *cit. RB* 1959, p. 101-02.

(28) R. de Vaux, *cit. RB* 1959, p.102.

des Pharisiens (Rabin), des Zélotes (Driver, Roth) (29). La réponse est à chercher dans les textes, l'archéologie peut tout au plus infirmer ou confirmer le rapprochement.

Les sources classiques rapportent que les Esséniens s'abstenaient du mariage, or des 31 tombes fouillées dans le cimetière principal, on n'a identifié que des hommes (30). Ces mêmes sources disent qu'ils vivaient « sans argent ». La pauvreté individuelle n'exclut pas que la communauté ait possédé des biens, elle le suppose même par la mise en commun des biens. Les citernes et les bains laissent supposer aussi que les occupants prenaient des bains de purification, mais l'archéologie à elle seule ne peut rien dire sur leur caractère rituel ou non. La présence de palmiers dans la région jusqu'à 'Aïn Feshkha et l'abondance de restes dans la ruine (tronc, palmes et noyaux de dattes) ne contredisent pas la notice de Pline l'Ancien sur l'emplacement de ce groupe non loin du rivage au nord-ouest de la mer Morte en compagnie des palmiers, bien au contraire. La convergence des données et des textes ne constitue pas une certitude mais une preuve suffisamment sérieuse dont doit souvent se contenter l'historien, affirme le fouilleur.

1.3 Les publications et les premières synthèses : l'hypothèse essénienne dominante

Cette conclusion du fouilleur à partir des résultats des campagnes de fouilles dans les grottes et sur le site, longuement présentés dans de copieux rapports préliminaires qui feraient pâlir d'envie bien des archéologues, a été reprise avec clarté en forme de synthèse des divers rapports dans *The Schweich Lectures of the British Academy* en 1959 (31). Il en fit une importante mise à jour pour la traduction

(29) Voir M. Broshi, «The Dead Sea Scrolls : Discovery and Identification», *The Israel Museum Journal* 9 (1990) 31-41, p. 38 pour un complément : des Qaraïtes (Zeitlin), la bibliothèque du temple (Rengstorf), sans réponse (Schiffman, Talmon).

(30) R. de Vaux, *cit. RB* 1959, p. 103 : note « une tombe féminine certaine » (T.7, hors alignement et de type différent, mais un squelette d'homme a été unanimement identifié depuis). Les fouilles de S.H. Steckoll, «Preliminary Excavation Report in the Qumran Cemetery», *RQ* VI (1968) 323-44, mal menées et mal publiées, ne changent pas les données.

(31) R. de Vaux, *L'archéologie et les manuscrits de la mer Morte. The Schweich Lectures of the British Academy 1959*, (London : Oxford University Press, 1961), 107 p.

(32) R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls. The Schweich Lectures of the British Academy 1959*, (London : Oxford University Press, [2]1973), 142 p. Dans la préface, p. X, il dit avoir dû tenir compte des études, des fouilles et des nouvelles théories parues depuis l'édition française. Il affirme que la communauté s'est installée pas plus tard que Jean Hyrkan I, peut-être sous le règne de son père Simon ou même celui de son oncle Jonathan (pp. 5 et 115-17).

anglaise parue en 1973 (32), en attendant la publication finale de tous les objets prévue dans la série des *Discoveries in the Judaean Desert*, mais il n'en attendait pas de grands bouleversements pour avoir dirigé toutes les campagnes de fouilles et avoir passé dans ses mains tous les objets. La publication est toujours attendue, même si les notes de chantier, des plans et des photos ont paru, il y a une quinzaine d'années (33). R. de Vaux a donné le rapport définitif des fouilles de la plupart des grottes au fur et à mesure de la publication des manuscrits qu'elles recélaient : grotte 1 (*DJD* I), grottes 2, 3, 5 à 10 (*DJDJ* III), grotte 4 (*DJD* VI), seule la grotte 11 n'a pas encore reçu son rapport définitif (34).

À peine les fouilles du site terminées, parut une première approche synthétique sous la plume d'un éditeur des manuscrits qui a aussi participé à plusieurs campagnes sur le terrain, grottes et *khirbeh* (35). J.T. Milik accepte la relation évidente entre les grottes, Qumrân et ʻAïn Feshkha, ainsi que l'occupation essénienne des lieux. Il se distingue du fouilleur essentiellement sur trois points, en datant les débuts de l'occupation Ia sous Jonathan Maccabée (36) au lieu de Simon que préférait R. de Vaux, en attribuant l'incendie de Ib aux Parthes alliés d'Antigone Mattathias en 40/39, et distinct du tremble-

(33) *Fouilles de Khirbet Qumrân et de Aïn Feshkha*. I- *Album de photographies. Répertoire du fonds photographique. Synthèse des notes de chantier du Père Roland de Vaux*, (présentés par J.-B. Humbert et A. Chambon au nom de l'EBAFJ, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus, Series Archaeologica* I, Fribourg : Éditions Universitaires — Göttingen : Vandenhoeck & Rüprecht, 1994). Mais comme il est écrit dans l'avant-propos (p. XIV), les notes ont parfois été interprétées, et elles ne reflètent pas toujours les originaux du fouilleur (en particulier pour les tombes, l'adduction d'eau étant à part), confondant le cimetière nord avec l'extension nord (voir R. de Vaux, *cit. RB* 1953, p. 95 : « un vaste cimetière sur le plateau et sur les quatre petites collines qui le prolongent à l'est »), voir aussi R. Donceel, *Synthèse des observations faites en fouillant les tombes des nécropoles de Khirbet Qumrân et des environs*, (*The Qumran Chronicle* 10 ; Cracovie : Enigma Press, 2002), *passim*.

(34) Pour la grotte 11, voir R. de Vaux, *cit. RB* 1956, p. 573-74. Depuis lors, des fouilles israéliennes ont repris la fouille de la grotte dans les années 1980, mais sans rapport des résultats.

(35) J.T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda*, (Paris : Le Cerf, 1957), 122 p. et 35 photographies, au sujet duquel R. de Vaux écrivait dans sa préface : « Cet ouvrage a donc été écrit par un spécialiste qui connaît mieux que personne les lieux et les textes dont il parle », livre traduit en plusieurs langues, et mis à jour par l'auteur pour la traduction anglaise par J. Strugnell, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, (*Studies in Biblical Theology* 26 ; London : SCM Press, 1959), 160 p. et 25 photographies, p. 84-98 : début de Ib sous Jean Hyrkan I.

(36) De même G. Vermès, *Discovery in the Judean Desert*, (New York-Tournai-Paris-Rome : Desclée, 1956), p. 90-97, après avoir d'abord opté vers 100 de notre ère et ensuite avoir identifié le Prêtre Impie avec Jonathan ou même Simon, et J. Starcky (communication orale).

ment de terre en 31 av. J.-C., et en datant la vaisselle du locus 89 à la période II (37).

Peu après paraissait une synthèse par un autre éditeur des manuscrits, plus focalisée sur la paléographie et les textes eux-mêmes (38). F.M. Cross préfère dater les débuts de l'établissement de la communauté essénienne sous Simon, solution qu'adopte de préférence aussi de Vaux reconnaissant honnêtement que, si l'archéologie n'a pas d'argument décisif en ce cas (39), elle exclut certainement un début sous le règne d'Alexandre Jannée (103 à 76 av. J.-C.) (40), ou avec la période romaine (en 63 av. J.-C.) (41), ou encore au I[er] siècle jusqu'à la première révolte juive (42).

La découverte de manuscrits du type qumranien (*Ben Sira, Širôt ʻolat ha-šabbat, Apocryphe de la Genèse, Apocryphe de Josué, (Pseudo-/)Jubilés*) à Masada lors des fouilles en 1963-65 a confirmé l'antiquité des manuscrits des grottes et une certaine relation entre ces deux sites, des Qumraniens ayant trouvé un dernier refuge à Masada (43). La découverte de sites archéologiques contemporains le long du rivage de la mer Morte au sud de Ras Feshkha, à ʻAïn el-Ghuweir — ʻAïn el-Turabeh avec des restes du Fer II et de l'époque romaine = période II de Qumrân – Feshkha, et un petit cimetière aux

(37) R. de Vaux a répondu à ces propositions, *L'archéologie…*, *op. cit.*, p. 9, 19, et *Archaeology…*, *op. cit.*, p. 11-12, 22. L'argument paléographique invoqué par Milik ne tient plus (voir *infra*), tout comme la datation du *Rouleau de cuivre circa* 100 A.D. (voir *infra*), voir R. de Vaux, *Archaeology*, *op. cit.*, p. 109.

(38) F.M. Cross, *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, (New York : Doubleday, 1959) ; du même, *The Ancient Library of Qumran,* (Sheffield : Academic Press, [3]1995 édition révisée), 184 p.

(39) R. de Vaux, *L'archéologie*, *op. cit.*, p. 90-91, *Archaeology*, *op. cit.*, p. 116-17.

(40) J. Carmignac, dans *Les Textes de Qumran traduits et annotés*, vol. II (par J. Carmignac, E. Cothenet et H. Lignée, Paris : Letouzey et Ané, 1963), spéc. p. 51-56. Le Maître est Judas l'Essénien et Jannée le Prêtre Impie.

(41) Voir Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, *op. cit.*, p. 349-71, pour qui les *Kittîm* sont les Romains, le Prêtre Impie est Jean Hyrkan II, et le Maître de Justice est peut-être Onias le Juste lapidé en 65 av. J.-C.

(42) C. Roth et G.R. Driver à la suite de Del Medico : des Zélotes, ou des Pharisiens [C. Rabin, *Qumran Studies*, (*Scripta Judaica* II, Oxford : University Press, 1957)]. Il n'est pas utile de présenter plus longuement la proposition d'E.M. Laperrousaz, pour le premier abandon (Ib) entre 67 et 63, voir la réponse de R. de Vaux, *Archaeology*, *op. cit.*, p. 15 et 22.

(43) Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada*, (Jerusalem : Israel Exploration Society – The Shrine of the Book, 1965), du même, *Masada VI. Yigael Yadin Excavations 1963-1965. Final Reports. Hebrew Fragments from Masada*, (by S. Talmon, with Contributions by C. Newsom), and Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Masada*, (by Y. Yadin), Jerusalem : Israel Exploration Society, 1999.

mêmes dispositions des tombes, a soulevé la question du rapprochement des occupants : des Esséniens pour le fouilleur (44). Quoi qu'il en soit, aucune connexion directe ne peut être prouvée, en l'absence de document écrit. Mais se pose tout de même l'identification du site, car la succession des maisons du Fer II directement le long du rivage sur quelque 600 m convient davantage à l'appellation *'Ir ha-Mélaḥ* « Ville du sel » de Jos 15,61-62, que la petite structure – fortin de Qumrân sur le plateau et éloignée du rivage, d'autant qu'une autre identification paraît mieux répondre à la situation de Qumrân-Sokokah, le troisième lieu-dit de la liste ; et ce nom apparaît quatre fois encore dans le *Rouleau de Cuivre*. Après quelque hésitation, R. de Vaux n'a pas retenu cette proposition, qui s'impose cependant, et il en est resté à sa précédente identification à la suite de M. Noth (45), bien que l'archéologie et les données textuelles s'accordent sur la pérennité du nom dans l'histoire de Juda, jusqu'à la fin de l'occupation juive de la région lors de la seconde révolte. Les nouveaux occupants byzantins dans la région qui n'ont pas le souvenir du toponyme judéen, y placeront *Gomorra*, devenue Qumrân dans la transmission orale des bédouins aux premiers visiteurs occidentaux.

2 – La deuxième génération : une série des propositions

À part quelques rares voix discordantes, tels G.R. Driver (46), K.H. Rengstorf (47), et N. Golb (48), le consensus assez général de

(44) P. Bar-Adon, «Another Settlement of the Judean Desert Sect at 'En el-Ghuweir on the Shores of the Dead Sea», *BASOR* 227 (1977) 1-25, (*'ivrît*), *ErIs* 10 (1971) 72-89.

(45) R. de Vaux, *Archaeology*, *op. cit.*, p. 88-89, 92-93, en voulant garder les identifications de trois sites du Fer II dans la Buqei'a avec Middin, Sokokah et Ha-Nibshan, explorés par F.M. Cross and J.T. Milik, «Explorations in the Judaean Buqê'ah», *BASOR* 142 (1956) 5-17. Mais ces localités ne sont pas situées le long de la frontière du royaume de Juda ! R. de Vaux est encore suivi par Cross, *The Ancient Library of Qumran*, *op. cit.*, 1995, p. 56.

(46) G.R. Driver, *The Judaean Scrolls*, *op. cit.*, pour qui les 'Covenanters' n'ont rien à voir avec les Esséniens, mais ils sont un rejeton des Pharisiens, les Zélotes, les occupants de Qumrân (période II), et les manuscrits ont été composés entre 46 et 115, ils sont 'post-chrétiens' et ont été déposés dans les grottes – *genuzôt* jusqu'en 132-35. La période Ia-b a vu une occupation d'une branche sadocide – des Boéthusiens. L'hypothèse ne s'accorde pas avec les datations paléographiques ni avec les données archéologiques, comme le remarque R. de Vaux, « Esséniens ou Zélotes ? A propos d'un livre récent », *RB* 73 (1966) 212-35, note qui réfute longuement point par point l'argumentation de l'auteur, y compris l'usage du mot « monastère » qu'il se défend d'avoir jamais employé [mais de Vaux a usé parfois du terme synonyme : couvent ou conventuel !].

(47) Voir K.H. Rengstorf, *Ḫirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*, *Studia Delitzschiana* 5 (1960). Pour cet auteur les documents n'ont rien à voir avec les Esséniens ou avec quelque autre groupe sectaire, il s'agit d'une partie de la biblio-

cette première génération semblait s'imposer, et même s'affermir avec la publication progressive des textes, sans qu'il soit pour autant devenu un « dogme » comme il a pu être écrit (49), la présentation ci-dessus l'a suffisamment montré. R. de Vaux était ouvert à toute meilleure explication qui prendrait en compte toutes les données dans les limites de la datation imposée : du IIe s. avant au Ier s. après J.-C.

2.1 Une *villa rustica*

De fait, dès la reprise des travaux en vue de la publication des fouilles confiée par l'École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem à R. Donceel (50), parurent de nouvelles propositions. Après un premier examen des données archéologiques, des rapports et des objets, mais sans prendre en considération les manuscrits, R. Donceel lança le premier l'hypothèse d'une *villa rustica* à *Khirbet* Qumrân ainsi que celle d'une petite *villa rustica* à 'Aïn Feshkha (51).

thèque du temple. Qumrân et 'Aïn Feshkha sont des propriétés agricoles et industrielles du temple, voir du même, «Erwägungen zur Frage des Landbezitzes des zweiten Tempels in Judäa und seiner Verwaltung», in *Bibel und Qumran. Festschrift Hans Bardtke*, (hrgg von S. Wagner ; Berlin : Evang. Haupt-Bibelgesellschaft, 1968), 156-76. Mais cette hypothèse n'explique pas l'abandon de la propriété entre le Fer II et la réoccupation au milieu du IIe s. av. J.-C., ni la disposition des bâtiments pour un usage communautaire, ni le grand cimetière pour un personnel somme toute réduit.

(48) N. Golb, «Khirbet Qumran and the Manuscripts of the Judaean Wilderness : Observations on the Logic of their Investigation», *JNES* 49 (1990) 103-14 : à l'origine une forteresse hasmonéenne des pieux [d'après Mur 45 6, mais cette lecture est impossible, voir E. Puech, « La 'Forteresse des Pieux' et Kh. Qumrân. À propos du papyrus Mur. 45 », *RQ* 63 (1994) 463-71] gardée par une troupe juive de résistants aux Romains en 70, lesquels enterrèrent les cadavres des vaincus dans le grand cimetière à l'est ! En outre, ni le dépôt des manuscrits dans les grottes ni leur contenu n'ont de lien avec le site ou avec l'essénisme (p. 109-13). Thèse reprise dans une autre note en 1995.

(49) Voir A. Paul, *Qumrân et les Esséniens. L'éclatement d'un dogme*, (Paris : Le Cerf, 2008) : titre d'autant plus provocateur que de 'dogme' il n'y a jamais eu, et qu'en définitive l'éclatement préconisé est un leurre, comme il sera montré ci-dessous. Ce livre n'est pas exempt de nombreuses inexactitudes et d'approximations pour qui est familier des lieux et des manuscrits, mais on retient l'abandon préconisé du mot 'secte', abandon que nous pratiquons aussi depuis longtemps. Malgré des propositions aussi diverses que farfelues de la part des éditeurs aussi bien que des archéologues pour contrer l'hypothèse dite consensuelle et toujours majoritaire, l'hypothèse essénienne est encore celle qui s'impose.

(50) Conseil de l'EBAF qui me chargeait de la publication des inscriptions, voir R. Donceel – P. Donceel-Voûte, «The Archaeology of Khirbet Qumran», (cité note suivante) p. 14, n. 44, avant d'en être aussi dépossédé.

(51) R. Donceel and P. Donceel-Voûte, «The Archaeology of Khirbet Qumran», in *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site, Present Realities and Future Prospects*, (*Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 722 ; M.O. Wise, N. Golb, J.J. Collins, and D.G. Pardee eds, New York, 1994),

Une fois déchargé de cette tâche, l'hypothèse a été reprise dans la foulée par J.-B. Humbert, qui la qualifia de *villa* aristocratique hasmonéenne, une villégiature, de même pour 'Aïn Feshkha, mais en en faisant par la suite un centre cultuel régional pour tout le bassin de la mer Morte (52).

2.2 Une pléthore de propositions

L. Cansdale a proposé d'y voir un caravansérail, un entrepôt commercial et un port sous les rois hasmonéens sans aucun lien avec les manuscrits des grottes ni avec les Esséniens, ou même encore un poste de douane, une forteresse, un artisanat de poteries, de parfumerie, une teinturerie, une hôtellerie, voire encore un hospice de vieillards, ou de malades ou de soldats blessés (= un mouroir) afin d'expliquer le grand cimetière adjacent (53). Mais les données archéologiques s'y opposent : des restes de port n'ont jamais été trouvés et sont impensables dans le marécage de la côte d'une part et, d'autre part, il n'y avait nulle voie de passage à Ras Feshkha à l'époque pour communiquer avec le port de *Khirbet* Mazin au

1-38, et P. Donceel-Voûte, « Les ruines de Qumran réinterprétées », *Archeologia* 298 (1994) 24-35. Ce dernier auteur dans « 'Cœnaculum' – la salle à manger du locus 30 à Khirbet Qumrân sur la mer Morte », *Banquets d'Orient*, (*Res Orientales* IV Bures-sur-Yvette, 1992), 61-84, interprète la salle à l'étage du *locus* 30 avec « ses tables » comme un *triclinium* !

(52) J.-B. Humbert, « L'espace sacré à Qumrân », *RB* 101 (1994) 161-214, et du même, « Qumrân, esséniens et architecture », in *Antikes Judentum und frühes Christentum, Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag*, (*BZNW* 97 ; hrgg. von B. Kollmann, W. Reinbold und A. Steudel, Berlin – New York : W. de Gruyter, 1999), 183-96, p. 188-89, 195, l'auteur attribuerait, selon une rumeur invérifiable, l'idée originelle d'une *villa* hasmonéenne à J.T. Milik, ce que, du moins, je n'ai jamais entendu de sa bouche lors de nos nombreuses rencontres et ce qui ne va pas dans le sens des écrits de Milik. Voir la traduction de la note dans «Qumrân, Essenes and Architecture», in *Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha*, II – *Études d'anthropologie, de physique et de chimie*, (présentées par J.-B. Humbert – J. Gunneweg eds ; *NTOA. SA* 3, Fribourg : Éditions Universitaires – Göttingen : Vandenhoeck & Rüprecht, 2003), 419-25, et du même, « Arguments en faveur d'une résidence pré-essénienne », *idem*, p. 467-82. Enfin J.-B. Humbert, «Some Remarks on the Archaeology of Qumran», in *The Site of the Dead Sea Scrolls. Archaeological Interpretations and Debates*, (*STDJ* 57 ; K. Galor, J.-B. Humbert, J. Zangenberg eds, Leiden-Boston : Brill, 2007), p. 19-39, fait, pour le besoin de la cause, du mur de l'esplanade un *eruv* du dernier état essénien du lieu, (la figure 3,9 de Magen – Peleg, *idem* p. 63, relie le mur au bassin 71) ; l'interprétation des *loci* 89-86 est certainement discutable, puisqu'elle ne correspond pas aux données des découvertes du fouilleur mais les réinterprète en fonction.

(53) Voir A.D. Crown and L. Cansdale, «Qumran, Was It an Essene Settlement ?», *BAR* 20 (1994) 24-35, 73-78, L. Cansdale, *Qumran and the Essenes*, (*TSAJ* 60 ; Tübingen : Mohr Siebeck, 1997), voir mon compte rendu in *RQ* 71 (1998) 437-41.

sud (54). De son côté, Y. Hirschfeld veut y voir un manoir, ou même un principal centre de production de parfum et, en conséquence, l'auteur a cherché à situer les Esséniens dans les collines au-dessus d'En Geddi (55). D'une part, l'eau saumâtre interdit la plantation de balsamier à 'Aïn Feshkha. Et d'autre part, il a été démontré depuis longtemps que *infra hos* de la notice de Pline l'Ancien signifie « en aval/au sud » dans le sens du courant du Jourdain et de son prolongement dans la mer Morte (56).

Dans une mise au point des recherches, J. Magness a donné son point de vue d'archéologue. Elle accepte comme prouvée la relation des grottes et du site, ainsi que l'identification essénienne, mais elle fait commencer l'occupation du site dans la première moitié (vers 80) du I[er] s. av. J.-C. (la strate Ia est supprimée), et elle réduit la période d'abandon à quelques années, en dissociant le tremblement de terre de

(54) Voir M. Broshi, «Was Qumran a Crossroad ?», *RQ* 74 (1999) 273-76. Le niveau de la mer doit baisser à -400 m pour permettre un passage à Ras Feshkha comme c'est la cas présentement, mais ce à quoi s'opposent à l'époque les ports de Rujm el-Baḥr et de *Khirbet* Mazin. Néanmoins Humbert, «Qumrân…», *cit.*, p. 187, fait aussi de *Khirbet* Mazin le port de Qumrân et de Qumrân un point de passage au croisement d'une route fréquentée du bassin de la mer Morte !

(55) Y. Hirschfeld, «Early Roman Manor Houses in Judea and the Site of Khirbet Qumran», *JNES* 57 (1998) 161-89, du même, «The Architectural Context of Qumran», in *The Dead Sea Scrolls : Fifty Years after Their Discovery. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 26-25, 1997*, (L. Schiffman, E. Tov, and J. VanderKam eds; Jerusalem: Israel Exploration Society and the Shrine of the Book, 2000), 673-83, du même, *Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence*, (Peabody: Hendrickson, 2004), en fait "a rural estate" avec sa dépendance à 'Aïn Feshkha, du même, «Qumran in the Second Temple Period — A Reassessment», in *The Site of the Dead Sea Scrolls, op. cit.,* 223-39, du même, «Excavation at 'Ein Feshkha, 2001: Final Report», *IEJ* 54 (2004) 37-74, où il donne (p. 62-65) les cinq interprétations des bassins : une mégisserie (R. de Vaux), une pisciculture (F.E. Zewner), un pressoir pour du vin de date (E. Netzer), pour du miel de date (G. Hadas), et une préparation de baume (Hirschfeld). Voir aussi P. Donceel-Voûte, «Traces of Fragrance Along the Dead Sea», *Parfums d'Orient,* (*Res Orientales* XI, Bures-sur-Yvette, 1998), 93-124, p. 103-06, 108-12, 117, l'auteur veut voir la culture de balsamiers sur le plateau au sud des bâtiments, et pense avoir identifié un atelier de production de fragrance. Depuis on a trouvé sur le plateau des dépôts d'ossements d'animaux.

(56) Voir entre autres A. Dupont-Sommer, *Aperçus préliminaires…, op. cit.*, p. 106, E.M. Laperrousaz, « *Infra hos Engadi*. Notes à propos d'un article récent », *RB* 69 (1962) 368-80, mais sens mis encore en doute et sans arguments par Humbert, «Qumrân…», *cit.*, p. 186-87. L'habitat essénien ne peut être au-dessus d'En-Geddi où ne pousse pas de palmier dans les rochers, et les « cellules » retrouvées n'ont rien à voir avec les Esséniens, d'autres interprétations sont possibles et bien préférables, voir J.E. Taylor, «On Pliny, the Essene Location and Kh. Qumran», *DSD* 16 (2009) 1-21, p. 18 et n. 51, où est citée la réponse de D. Amit and J. Magness, «Not a Settlement of Hermits or Essenes : A Response to Y. Hirschfeld, A Settlement of Hermits above 'En Gedi», *Tel Aviv* 27 (2000) 273-85.

31 de l'incendie vers 8 av. J.-C., jusqu'au règne d'Archélaüs (57). Elle critique entre autres les hypothèses des villas judéennes (58).

2.3 Fouilles et sondages : une fabrique de poterie

Des fouilles israéliennes au nord du site ont mis au jour dans un rayon autour de la *khirbeh* d'autres grottes habitables et les sentiers les reliant ainsi que d'autres installations (59). D'autres sondages et des fouilles sur le site au tournant du millénaire ont apporté des indications de grand intérêt, comme les ostraca hébreux (60), ou des éléments nouveaux (61). Y. Magen et Y. Peleg qui ont fouillé tout autour et à l'intérieur des bâtiments, réfutent les hypothèses précédentes et proposent encore une autre interprétation du site, tout en acceptant son appellation ancienne *Sekakah* (vocalisation tardive de la Massore) (62). Sur les ruines du petit village du Fer II (de la fin du VIII[e] s. au début VI[e] s. = phase A), aurait été construit un poste militaire (phase B) au début du règne d'Alexandre Jannée pour surveiller le trafic côtier, servant de poste avancé de la forteresse Hyrcania (63). Très vite lui a été associé une fabrique de poterie (phase C qui prend fin en 63 av. J.-C.). Avec l'occupation romaine cesse la présence militaire,

(57) J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, (Grand Rapids – Cambridge : W.B. Eerdmans, 2002), voir mon compte rendu in *BAIAS* 22 (2004) 60-67. L'extension du site et l'occupation continue expliquent suffisamment le peu de restes archéologiques de la brève période Ia.

(58) J. Magness, «A Villa at Qumran ?», *RQ* 63 (1994) 397-419. Elle date la période I de Feshkha de l'époque hérodienne.

(59) Voir M. Broshi – H. Eshel, «Residential Caves at Qumrân», *DSD* 6 (1999) 328-48. M. Broshi, «How and Where Did the Qumranites Live ?», in *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, (*STDJ* 30, D. Parry – E. Ulrich eds ; Leiden-Boston-Köln : Brill, 1999), 267-73.

(60) J.F. Strange, «The 1996 Excavations at Qumran and the Context of the New Hebrew Ostracon», in *The Site of the Dead Sea Scrolls, op. cit*., p. 41-54.

(61) J. Patrich – B. Arubas, «A Juglet Containing Balsam Oil (?) From a Cave Near Qumran», *IEJ* 39 (1989) 43-59, et J. Patrich, «Agricultural Development in Antiquity : Improvements in the Cultivation and Production of Balsam», in *The Site of the Dead Sea Scrolls, op. cit*., 241-48.

(62) Y. Magen and Y. Peleg, «Back to Qumran : Ten Years of excavation and Research, 1993-2004», in *The Site of the Dead Sea Scrolls, op. cit.,* p. 55-113. Les auteurs ont repris à peu près textuellement cette note dans «The Qumran Excavations 1994-2004. Preliminary Report», in Y. Magen, *Judea and Samaria Researches and Discoveries*, (Staff Officer of Archaeology–Civil Administration of Judea and Samaria–IAA ; Jerusalem, 2008), p. 353-426, à l'exception d'une courte addition (p. 404-05) sur un nombre plus imposant de fours en faveur de leur hypothèse de production de poterie et de deux courts paragraphes dans la conclusion (p. 417).

(63) Cela est certainement possible, mais n'attendrait-on pas alors un début d'occupation sous Jean Hyrkan I comme les monnaies en bronze et la céramique le demanderaient ? Rujm el-Bahr et *Khirbet* Mazin qui sont situés sur des voies de passage, sur le littoral, ne seraient-ils pas aussi bien placés pour une telle surveillance ?

mais se développe la production de poterie jusqu'au tremblement de terre de 31 av. J.-C. (phase D). Après un certain déclin pendant le règne d'Hérode, la production de poterie retrouve son expansion maximale, avec une synagogue au *locus* 4, jusqu'à la destruction par les Romains en 68 (phase E). Pour la dernière phase d'occupation, de 68 à la révolte de Bar Kokhba, une présence juive est difficile à dater, toutefois il n'y a, d'après eux, aucune trace d'une présence de soldats romains, comme l'écrivait de Vaux.

Malgré certaines bonnes remarques, comme la réfutation d'une pratique sacrificielle à Qumrân (64), cette dernière proposition ne va pas sans de nombreuses anomalies inexpliquées. Chacun reproche à son prédécesseur de partir d'un *a priori*, mais la dernière hypothèse n'y échappe point, en fondant ses analyses sur la seule *halakha* rabbinique tardive pour décider ce que devait être un bain rituel par exemple, ou pour affirmer une pratique uniforme du judaïsme en Judée (65). Y. Magen et Y. Peleg n'ont pas prouvé que la principale activité du site, à côté de la production du miel de date (66), a été la production de poterie pour l'exportation, tout comme leur affirmation un peu rapide qu'il n'y a aucune relation entre Qumrân et 'Aïn Feshkha, ou que l'association entre *Khirbet* Qumrân, les grottes et les manuscrits est une hypothèse qui manque de donnée archéologique factuelle (67).

On doit au moins reconnaître que l'accès aux grottes à manuscrits 7, 8 et 9 [non 10 comme ils écrivent] ne peut se faire qu'en traversant le bâtiment et que les grottes 4, 5 et 10 sont en vis-à-vis à quelques

(64) Y. Magen – Y. Peleg, *cit*., p. 94-96, à propos des ossements, ou de piliers d'offrandes, ou d'un supposé autel (voir déjà la réfutation par R. de Vaux, *Archaeology, op. cit*., p. 14).

(65) Flavius Josèphe rapporte l'existence d'au moins trois courants religieux dans le pays : Pharisiens, Sadducéens et Esséniens, division tripartite confirmée par les *pesharîm* qumraniens datés de la première moitié du I[er] s. av. J.-C. et connue de 4Q*MMT* daté du milieu du II[e] s. av. J.-C.

(66) Le *locus* 75 que R. de Vaux interprétait comme bassin pour préparation de l'argile (*The Archaeology, op. cit*., p. 16) ne peut être un pressoir à vin (S. Pfann, «The Winepress (and Miqveh) at Khirbet Qumran (loc. 75 and 69)», *RB* 101 (1993) 212-14), et difficilement un pressoir pour le miel de date (Y. Magen – Y. Peleg, *cit*., p. 59-60). R. de Vaux (*cit*., *RB* 1956, p. 543, et *Notes de chantier*, p. 315-16), écrit que ce bassin qui est en relation avec la petite citerne par une dalle trouée posée de chant, contenait encore une couche d'argile propre qui servait vraisemblablement de matière première au potier. Le trou dans la dalle ne devrait-il pas être plus près de la base pour soutirer le vin du pressoir, vin qu'on voit mal être recueilli dans une citerne sans quelque trace d'étanchéité, etc. ?

(67) Y. Magen – Y. Peleg, *cit*., p. 109 et 111 : «The association between Qumran, the caves, and the scrolls is, thus, a hypothesis lacking any factual archaeological basis».

dizaines de mètres sur le plateau. Il est impropre de faire de Qumrân le dernier point sur la route de réfugiés fugitifs pour y cacher de précieux documents. Le site n'est certainement pas sur une route de passage nord-sud, comme plusieurs l'ont montré, Ras Feshkha ferme toute fuite vers le sud pour atteindre 'En Geddi et Masada, et 'route' qui est sans débouché direct sur la mer. Les manuscrits n'ont certainement pas été déposés dans les grottes par des réfugiés mais par un groupe bien particulier, les habitants du lieu, qui a intentionnellement organisé un certain nombre de cachettes dans la région même et ailleurs, comme le rapporte le *Rouleau de cuivre* (68). Dans leur hypothèse le grand cimetière reste inexpliqué (69), etc.

Sans doute faut-il attendre la publication de toutes les données archéologiques des premières fouilles, tout comme celles des dernières explorations pour se faire un idée plus complète et juste de l'histoire du site, mais on doit tenir compte de toutes les données archéologiques connues à ce jour : structures, monnaies, poterie et autres artefacts, épigraphiques et littéraires compris, pour proposer une hypothèse qui interprète le plus correctement possible l'ensemble, et non en opérant une sélection pour appuyer une interprétation personnelle qui ne peut qu'être bancale. En effet, depuis les découvertes de la région de Qumrân, les hypothèses n'ont cessé de se multiplier, chaque auteur voulant imposer sa propre marque de ce qu'il comprend, le plus souvent en n'embrassant qu'une partie de l'ensemble de la documentation. La plupart des théories qui, de fait, s'excluent l'une l'autre, n'ont dans l'ensemble pour défenseur que leur auteur, à l'exception de la thèse essénienne plus consensuelle (70).

(68) Voir Y. Magen – Y. Peleg, *cit*., p. 112-13.

(69) Y. Magen – Y. Peleg, *cit*., p. 98, disent avoir fouillé 9 tombes, des adultes de 25 à 60 ans, apparemment pas de femmes, et des jarres scellées dans deux autres sans ossements, contenant probablement du miel de dates, jarres datées de la fin du IIe s. au début du Ier s. av. J.-C. (qui serait alors la période du poste militaire, peut-être des mercenaires dans leur hypothèse). On ne comprend pas comment ces jarres pourraient prouver l'existence de ce cimetière déjà à l'époque du Fer, ni comment, scellées, elles auraient pu être considérées comme rituellement impures par la *halakha* des pharisiens ou par des mercenaires, ni davantage la présence d'un cercueil dans l'hypothèse d'un poste militaire, etc.

(70) Pour une défense de la thèse consensuelle et des critiques des autres propositions, voir par exemple M. Broshi, «The Dead Sea Scrolls», *cit*., *IMJ* p. 37-40, et du même, «Was Qumran, indeed, a Monastery? The Consensus and Its Challengers: an Archaeologist's View», in *Bread, Wine, Walls and Scrolls*, (*JSPSup* 36; Sheffield: Scheffield Academic Press, 2001), 259-73, et du même, «Essenes at Qumran? A Rejoinder to Albert Baumgarten», *DSD* 14 (2007) 25-33. M. Broshi and H. Eshel, «Qumran and the Dead Sea Scrolls: The Contention of Twelve Theories», in *Religion*

3 – L'étude des monuments et documents, et les analyses pluridisciplinaires

Depuis quelques décennies, des analyses techniques dans plusieurs directions ont commencé. Malgré leurs imperfections et des mises au point, elles devraient permettre de se faire une idée plus claire dans divers domaines.

3.1 Les bâtiments

Depuis la synthèse du fouilleur, ont été proposés plusieurs plans d'occupation des sols aux différentes périodes. Certains estiment invraisemblables et sans cohérence interne les propositions de R. de Vaux aidé de son architecte diplômé H. Coüasnon, et on a cherché à y lire au départ le plan d'une *villa rustica* ou de *villa* hasmonéenne, celui d'une *domus* urbaine ou de villégiature pré-romaine et romaine, mais chacun le reconstruit à sa manière en suivant son hypothèse sur les restes du bâtiment central repéré par le fouilleur (71). C'est dire déjà que la solution n'est pas si évidente qu'on aurait pu le penser. Pour une *villa* d'agrément, on est surpris du peu de soin dans la/es porte/s du vestibule d'entrée sans pierres de taille comparée(s) aux deux portes de 'Aïn Feshkha, etc. Une *villa* dans un site aussi inhospitalier, isolé et sans eau, ne laisse pas de surprendre (72), aussi a-t-on proposé d'y voir un poste militaire. Quoi qu'il en soit, ce premier bâtiment central (s'il a été fini et habité, ce qu'il faudrait démontrer ?) a dû très vite connaître des réfections importantes et des changements drastiques dans son organisation, à l'intérieur et tout autour : cuisine, salle à manger et office, salle de réunion, *scriptorium*, teinturerie, meunerie, boulangerie, ateliers de potier (à l'intérieur puis à l'extérieur du bâtiment central), et divers autres ateliers.

and Society in Roman Palestine : Old Questions New Approaches, (D.R. Edwards ed., London, 2004), 162-69 (*non vidi*).

(71) Voir J.-B. Humbert, «Qumrân…», *cit*., p.189-96 = «Qumran, Essenes and architecture», *cit*., p. 422-25, mais la porte d'entrée du parvis *in antis* est sans pierre de taille comparée à celles du bâtiment principal de 'Aïn Feshkha qu'on veut sur le même modèle, et avec deux (pourquoi 2 ?) portes latérales en pierres de taille d'une même pièce donnant sur la façade occidentale ; Y. Hirschfeld, «Qumran in the Second Temple Period», et du même, *Qumran in Context*, *cit*. ; Y. Magen – Y. Peleg, «Back to Qumran…», *cit*., p. 102-08 : la porte d'entrée orientale est théorique, sans témoignage dans la construction, et celle qui a été murée est ignorée, etc. Pour les éléments d'architecture retrouvés, voir A. Chambon, « Catalogue des blocs d'architecture localisés ou erratiques », in *Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha*, II, *op. cit*., p. 445-65 : 4(?) bases de colonnes plus ou moins achevés, 2(?) chapiteaux dissemblables, et 9 carreaux d'*opus sectile*.

(72) Voir les critiques de J. Magness, «A Villa at Khirbet Qumran ?», *RQ* 63 (1994) 397-419.

Certains contestent aussi les preuves du tremblement de terre relevées par le fouilleur. Cependant celles-ci sont manifestes non seulement dans la grande faille nord-sud (*loci* 46-40-39-51-50-49-48-66-73-72-76), mais encore dans l'abandon des *loci* 50-49-48 et la réfection des murs et des espaces des *loci* 51-66, dans les réfections des murs des pièces du secteur nord-est, dans le doublement intérieur des murs des *loci* 5-6, dans le renforcement de la 'tour magasin' sur ses trois côtés transformant la partie orientale du *locus* 128, dans le renforcement de l'angle du *locus* 123 et des murs des côtés ouest et sud du *locus 89*, dans le renforcement de la partie orientale du *locus* 77, etc. Toutes ces réfections et ces remaniements doivent être expliqués à une époque ancienne au cours du I[er] s. av. J.-C. L'hypothèse d'un tremblement de terre est celle qui l'explique le mieux, et celui de 31 av. J.-C. est le plus vraisemblable compte tenu des monnaies retrouvées sur les sols de la période II (73).

3.2 Les citernes et bassins

Le système d'adduction d'eau, citernes et canaux, est toujours à l'étude. Les archéologues révisionnistes ne s'accordent pas sur la datation des citernes et de leur alimentation. R. de Vaux datait la citerne ronde de l'époque du Fer II, ce que refusent Y. Magen et Y. Peleg (74). Il est clair que la citerne ronde (*locus* 110) a été surélevée et réalimentée par d'autres canaux avec la construction des citernes rectangulaires adjacentes. Les citernes 48-49 ont sans doute été détruites par le tremblement de terre, et mises hors d'usage ensuite, alors que les autres 91 et 56-58 ont été utilisées jusqu'à la destruction des bâtiments en 68, et la citerne 71 a continué à servir après cette date. L'identification de bassins de purification ou *miqwa'ôt* ne fait pas l'unanimité. On s'accorde sur les bassins 138 et 68 et sans doute encore 49, 50, 43, 56, 117-118, peut-être quelques autres, ce qui est déjà une bonne proportion et qui montre l'intérêt des occupants pour une forme de pureté rituelle (75).

(73) Il pourrait y avoir eu une autre faille plus à l'ouest, *loci* 128 et 99 en particulier. Voir J.F. Strange, «The 1996 Excavations», *cit.*, p. 41-50, et Y. Magen – Y. Peleg, «Back to Qumrân», *cit.*, p. 62-63, pour une autre faille à quelques mètres à l'est du site difficilement datable, malgré les auteurs.

(74) Ces auteurs estiment impensable une telle réalisation par 'les réfugiés' de cette époque. Ce type de citerne ronde est connu à Arad à l'époque du Fer.

(75) R. Reich, Miqwa'ot *in Eretz-Israel in the Second Temple and the Mishnah and Talmud Periods*, (PhD, Jerusalem, Heb Univ., 1990), considère la plupart des installations comme des bains rituels. Voir dernièrement E. Regev, «The Archaeology of Sectarianism : Ritual, Resistance and Hierarchy in Kh. Qumran», *RQ* 94 (2009) 175-213, p. 197-99, K. Galor, «Plastered Pools. A New Perspective», in *Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha* II, *op. cit.*, 291-320, et J. Magness, «Qumran: the Site of the

3.3 Les toilettes

Outre l'installation du *locus* 51 en fonction pendant la période I, a été repéré un espace réservé à cet usage, à l'abri des regards derrière une petite colline au nord-ouest du site (76). Des études de parasitologie dans les deux zones ont fourni des indicateurs anthropologiques de la plus grande importance pour identifier les coutumes uniques des occupants, un groupe aux pratiques très spécifiques sur ce point très particulier, et correspondant aux indications des manuscrits (*Rouleau du Temple*) et de Flavius Josèphe à propos des seuls Esséniens.

3.4 Les tombes

Un grand cimetière à moins de 50 mètres à l'est des bâtiments et du grand mur nord-sud compte environ 1.100 tombes individuelles (deux tombes contenaient deux corps) orientées sud-nord (mais T.4 E-O) et réparties en trois quartiers sur le plateau, et une centaine de tombes dans les prolongements sur les quatre collines orientales, plusieurs orientées ouest-est et sans *loculus*, et dans ce cas de type très différent. Il a été montré récemment que ces dernières sont des tombes bédouines, tout comme celles du petit cimetière au sud du Ouadi Qumrân. Un petit cimetière au nord du petit ouadi bordant le site du côté nord compte une quinzaine de tombes d'orientation sud-nord. Sur les 43 tombes fouillées par R. de Vaux, dont 26 dans le cimetière principal, et 2 au cimetière nord, une seule femme a été identifiée avec certitude au cimetière nord (T.A sur les deux fouillées) (77). Les

Dead Sea Scrolls: a Review Article», *RQ* 88 (2006), 641-64, p. 653-59, pour de pertinentes critiques de la théorie d'Y. Magen – Y. Peleg, *cit.* Pour la pureté en général, voir M. Broshi, «Qumran and the Essenes : Purety and Pollution, Six Categories», *RQ* 87 (2006) 463-74.

(76) S. Harter, F. Bouchet, K.Y. Mumcuoglu, J.E. Zias, «Toilet Practices Among Members of the Dead Sea Scrolls Sect at Qumran (100 BCE-68 CE)», *RQ* 84 (2004) 578-84 ; J. Magness, «Toilet Practices at Qumran: a Response», *RQ* 86 (2005) 277-78 ; J.E. Zias, «Qumran Toilet Practices, a Response to a Response», *RQ* 87 (2006) 479-81, J.E. Zias, J.A. Tabor, S. Harter-Lailheugue, «Toilets at Qumran, The Essenes, and the Scrolls: New Anthropological Data and Old Theories», *RQ* 88 (2006) 631-40, J. Zias, «A Scroll in One Hand and a Mattock on the Other», *RQ* 92 (2008) 563-67. On doit relever que les sondages ailleurs sur le plateau et à l'entour du site n'ont rien donné.

(77) Voir E. Puech, «The Necropolises of Khirbet Qumrân and 'Aïn el-Ghuweir and the Essene Belief in Afterlife», *BASOR* 312 (1998) 37-44, où je précise les notes du fouilleur qui ont été faussées dans la publication des *Notes de chantier,* confusion des tombes 9 et 10 fouillées en 1951 et des tombes A et B fouillées en 1955, etc. (erreurs qui se répercutent dans les études depuis lors), mais je ne disposais pas alors des résultats des dernières analyses anthropologiques, voir J. Zias, «The Cemeteries of Qumran and Qumran Celibacy: Confusion Laid to Rest?», *DSD* 7 (2000) 220-53, du même, «Qumran Archaeology Skeletons With Multiple Personality Disorders

femmes avec leurs ornements, ce qui n'est pas une pratique juive, et les enfants ont été retrouvés dans les cimetières secondaires sur les collines à l'est et au cimetière sud. Deux tombes du cimetière principal témoignent d'une ré-inhumation et trois cercueils laissent supposer un transport des corps à Qumrân. Mais l'ensemble des tombes fouillées qui se distinguent des tombes contemporaines de Jérusalem et de Jéricho par exemple, s'accordent avec une présence essénienne, non avec l'occupation d'une *villa rustica*, d'un atelier de poterie, d'un mouroir ou d'un poste militaire (78). Le cimetière serait en usage au

and Other Grave Errors», *RQ* 81 (2003) 83-98 ; H. Eshel, M. Broshi, R. Freund, B. Shulz, «New Data on the Cemetery East of Khirbet Qumran», *DSD* 9 (2002) 135-63. S. Guise Sheridan, J. Ullinger and J. Ramp, «Anthropological Analysis of the Human Remains: the French Collection», in *Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha* II, *op. cit.*, 123-69 : tous les 16 sont des squelettes d'hommes. Les ossements étudiés à Münich [*RQ* 73 (1999) 3-46] qui proviennent du cimetière principal sont aussi ceux d'hommes (les deux femmes identifiées ont été déclassifiées depuis). Y. Magen – Y. Peleg, *cit.*, p. 96-98, signalent 5 tombes d'adultes, dont un cercueil. La note de J. Norton, «Reassessment of Controversial Studies on the Cemeteries», in *Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha* II, *op. cit.*, 107-27, n'est pas fiable dans la présentation des données et est plus que discutable dans ses conclusions. C. Clamer, «Jewellery Finds from the Cemetery», *idem*, p. 171-83, reconnaît l'impossibilité de dater ce genre d'objets mais conclut tout de même «seem to indicate a date probably during the first millennium A.D. and not later» ! On peut ne pas la suivre, alors qu'elle ne retient pas l'évidence des conclusions de J. Zias. K. Galor, «Gender and Qumran», in *Holistic Qumran. Trans-Disciplinary Research of Qumran and the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the NIAS-Lorentz Center Qumran Workshop, 21-25 April 2008*, (*STDJ* 87, J. Gunneweg, A. Adriaens, J. Dik eds ; Leiden-Boston : Brill, 2010), 29-38, n'a pas prouvé la présence de femmes dans le cimetière principal, bien au contraire tous les ornements proviennent des tombes secondaires du prolongement méridional et du cimetière sud à l'orientation et à la structure différente ; le cimetière de Qumrân reste donc sans comparaison avec tous les autres dans la région (*pace* Galor). Enfin on se demande si le petit cimetière nord comparable au grand cimetière sur le plateau, mais avec (une) femme (sur les deux tombes fouillées), ne serait celui des occupants de la 'ferme'-dépendance de 'Aïn Feshkha, puisque nul cimetière n'y a été repéré daté de cette époque, et que l'accès en cet endroit est bien plus aisé que les pentes raides des extensions du cimetière principal ! On comparerait le cimetière d''Aïn el-Ghuweir avec ses 18 tombes de même type à 800 m au nord du site où furent ensevelis 12 hommes, 6 femmes et 1 enfant : la céramique trouvée dans les puits est tout à fait parallèle à celle de Qumrân Ib-II et une jarre porte une inscription hébraïque : *yhwḥnn* (*bn*) *ywḥnn* (?).

(78) Voir E. Regev, *cit.*, p. 195-97. Si les tombes de 'Aïn el-Ghuweir et du petit cimetière à Bet Safafa au sud de Jérusalem [voir B. Zissu, «'Qumran Type' Graves in Jerusalem: Archaeological Evidence of an Essene Community?», *DSD* 5 (1998) 158-71] peuvent leur être comparées, bien qu'à Bet Safafa aient été retrouvés des ossuaires, on se gardera bien, à la suite de certains auteurs, de les comparer à celles de *Khirbet* Qazone au sud-est de la mer Morte, où on ne retrouve aucune disposition régulière des tombes en quartiers, ni des structures identiques, et elles contiennent des objets, stèles, etc., alors que les *loculi* au fond du puits à Qumrân en sont totalement dépourvus, voir K.D. Politis, «Rescue Excavations in the Nabataean Cemetery of Khirbet Qazone»,

moins dès la fin du IIe s., comme l'indiquent les jarres hasmonéennes scellées dans deux 'tombes' sans ossements et les restes de jarre dans le remplissage du puits de la T. 4, et par la suite dans d'autres puits par quelques témoignages de céramique hérodienne.

3.5 Les ossements d'animaux

Plusieurs dépôts dans des vases ou sous des tessons (jarres et marmites principalement, parfois cassées), d'ossements d'animaux (ovins, caprins et bovins) qui ont été bouillis ou rôtis, ont été enfouis à une profondeur variable, tout autour ou même à l'intérieur du site, la plupart datant de la période Ib, mais aussi de la période II. Présents un peu partout dans le site et ses abords immédiats, y compris sous le long mur nord-sud à l'est du plateau, ils dénotent une pratique constante des occupants au dire des fouilleurs (R. de Vaux et Y. Magen – Y. Peleg). Ce sont des restes de repas non sacrificiels : aucun autel n'a été retrouvé, ni aucun dépôt n'a gardé les os d'un squelette complet (79). Après de nombreuses hypothèses contradictoires, restes de repas rituels ou non, une manière de soustraire ces restes à l'odorat de prédateurs qui ne manqueraient pas de s'infiltrer dans les habitations (80), il faut sans doute y voir le témoignage d'une pratique particulière d'un groupe qui, séparé momentanément du temple impur où il ne peut pas sacrifier et se considérant lui-même, d'après les manuscrits, comme un temple d'hommes, continue les pratiques rituelles du temple jusque dans la collecte des ossements d'animaux (81). Il est remarquable qu'une telle pratique n'ait pas été

ADAJ 42 (1998) 611-14, malgré J.-B. Humbert, «Reconsideration of the Archaeological Interpretation», *cit.*, p. 429-31.

(79) R. de Vaux précise bien qu'aucun autel ou lieu de sacrifice n'a été retrouvé, *Archaeology, op. cit.*, p. 14, de même Y. Magen – Y. Peleg, *cit.*, p. 94-96, malgré J.-B. Humbert, « L'espace sacré… », *cit.*, p. 184-89, qui croit avoir retrouvé un autel et qui voudrait y voir le témoignage d'une seconde Pâque, ce que la présence de bovins exclut expressément, tout comme la viande bouillie, et l'absence de squelettes complets !

(80) L. Cansdale, *op. cit.*, p. 160, Y. Hirschfeld, *Qumran in Context, op. cit.*, p. 111, Y. Magen – Y. Peleg, *cit.*, p. 94-96, mais alors pourquoi ne pas les enfouir dans une décharge à l'extérieur et non dans l'enceinte, et pourquoi de semblables dépôts ne se retrouvent-ils pas dans les autres sites le long du rivage de la mer Morte et ailleurs ? On ne peut accepter l'explication comme engrais. R. Donceel, *Khirbet Qumrân (Palestine) : le locus 130 et les " ossements sous jarre ". Mise à jour de la documentation*, (*The Qumran Chronicle* 13/1, Cracovie : Enigma Press, 2005), p. 45-46 et 49 : « vestiges de repas mais peut-être aussi (on pense aux os bouillis) d'activité industrielle ». Le *locus* 130 a servi à un moment de la période Ib (sous Alexandre Jannée et ensuite) de dépôt dans l'enceinte même. De même J.-B. Humbert, «Reconsideration of the Archaeological Interpretation», *cit.*, p. 434.

(81) J. Magness, «Communal Meals and Sacred Space in Qumran», in *Debating Qumran. Collected Essays on Its Archaeology*, (Leuven-Paris-Dudley: Peeters, 2004),

retrouvée ailleurs dans la région et que Qumrân fasse encore une fois preuve de totale singularité (82).

3.6 La céramique

Une vaste quantité de céramique, vaisselle de table, de stockage et de transformation : jarres, couvercles, entonnoirs, marmites, terrines, assiettes, bols, gobelets, cruches, cruchettes, lampes et encriers en particulier, a été retrouvée, souvent intacte, aux périodes Ib et II (83). Bien qu'au répertoire plus réduit, la poterie des grottes est strictement identique. La présence de fours aux périodes Ia-b et II explique aussi l'abondance de la production locale. Des analyses de la composition de l'argile ne prouvent pas que Qumrân ait été un centre de production de poterie pour l'exportation (84). La vaisselle de table, en particulier des *loci* 89 et 114 mais pas uniquement, laisse supposer la présence d'un groupe assez important pour des repas communautaires, chacun disposant d'un service personnel, respectant des règles de pureté, pendant les périodes Ib et II, et, comparé à d'autres sites, il est exclu d'avoir à faire à une *villa* ou à un quelque autre centre de production, l'abondante production locale y pourvoyait. Deux 'tombes' à l'est du déchet des fours au cimetière principal fouillées par Y. Magen et Y. Peleg contenaient 14 jarres scellées du type des jarres ovoïdes trouvées dans le *locus* 10A (périodes Ia-b) et datées de la fin

81-112, p. 92-107, sans devoir retenir une salle à manger (tout à fait exclue) à l'étage à la période II ; l'auteur veut voir les dépôts autour des deux salles à manger, au sud et au nord-ouest (en fait il y en a partout dans le site comme l'ont relevé les fouilleurs : R. de Vaux et Y. Magen – Y. Peleg). Voir aussi F.E. Zeuner, «Notes on Qumran», *PEQ* 92 (1960) 27-36, et le passage en 4Q*MMT* (4Q397) B 58-59, et G.J. Brooke, «Miqdash Adam, Eden and the Qumran Community», in *Gemeinde ohne Tempel. Community Without Temple*, (*WUNT* 118, hrgg. von B. Ego, A. Lange und P. Pilhofer; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 285-301, p. 272, ces ossements ne peuvent être la preuve de la pratique d'un rituel sacrificiel à Qumrân.

(82) Les ossements sont enfouis dans de la céramique de fabrication locale, voir J. Gunneweg and M. Balla, «Was the Qumran Settlement a Mere Pottery Production Center? What Instrumental Neutron Activation Revealed», in *Holistic Qumran*, *op. cit*., p. 39-61.

(83) On attend toujours la publication de ce matériel, mais R. de Vaux en a donné la typologie générale dans ses « Rapports préliminaires », en notant les évolutions des formes d'une période à l'autre.

(84) Voir Gunneweg and Balla, «Was the Qumran Settlement a Mere Pottery Production Center? What Instrumental Neutron Activation Revealed», in *Holistic Qumran*, *op. cit*., p. 39-61. Les auteurs s'opposent à la théorie d'Y. Magen – Y. Peleg. En outre, les *loci* 89 et 77 ne communiquent pas avec le quartier du potier pour en faire des salles de fabrication et de stockage de poterie où feraient défaut les lampes et autres types ; ils doivent être l'office et la salle à manger comme les a identifiées R. de Vaux. Voir aussi J. Magness, «The Community at Qumran in Light of Its Pottery», in *Debating Qumran, op. cit*., p.1-15, et E. Regev, *cit*., p. 179-89.

du II[e] ou début du I[er] s. av. J.-C. (jarres hasmonéennes). Ces jarres scellées, contenant du miel de dattes (85), et mises à l'écart parce que devenues rituellement impures, ne trouvent d'explication qu'au sein d'un groupe juif qui observe des règles particulières, règles connues par le *Rouleau du Temple* composé vers 130 av. J.-C. (XLIX 5-10) et par 4Q274 (= *Tohorot* A) 3 ii, et non par les seules lois du Pentateuque (86). On note aussi l'absence de *terra sigillata* de l'ouest et d'amphores importées que l'on retrouve dans les sites proches comme *Khirbet* Mazin, Jéricho,…, et qu'on aurait attendues dans une *villa*. On a cru pouvoir affirmer que les jarres cylindriques abondantes à Qumrân, à peu près inexistantes à Jéricho (Storage Jar 2B) et attestées à Masada étaient destinées à contenir des rouleaux mais aussi d'autres denrées ou liquides aux règles de pureté très strictes (87). Toutefois cette dernière affirmation est discutée et mérite une recherche plus approfondie (88). Quoi qu'il en soit, les jarres cylindriques avec leurs couvercles typiques de la période Ib sont encore en usage à la période II (89).

3.7 Objets divers : pierre, verres, métal, textile

Des fragments de cuves et de gobelets en pierre, tournés ou ciselés, de la période hérodienne tardive provenant des carrières de Ḥizma au sud de Mikhmas ont été retrouvés à Qumrân (90) ; ces objets sont

(85) D'après Gunneweg – Balla, «Was the Qumran Settlement a Mere Pottery Production Center? What Instrumental Neutron Activation Revealed», *cit.*, p. 51-53, ces jarres ne sont pas de production locale alors que le miel de date semble l'être.

(86) Y. Magen – Y. Peleg, *cit.*, p. 68, 70, 97s, voir les critiques justifiées de J. Magness, «Qumran : the Site of the Dead Sea Scrolls», *cit.*, p. 651.

(87) Voir à ce sujet J. Magness, «Why Scrolls Jars?», in *Debating Qumran, op. cit.*, p. 151-68, et la bibliographie. Y. Yadin, *Masada, Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand*, (London : Weidenfeld — New York : Random House, 1966), p. 174, a suggéré que les jarres cylindriques ont été apportées par les réfugiés qumraniens avec leurs manuscrits.

(88) R. Bar-Nathan, «Qumran and the Hasmonaean and Herodian Winter Palaces of Jericho: the Implication of the Pottery Finds on the Interpretation of the Settlement at Qumran», in *The Site of the Dead Sea Scrolls, op. cit.*, 263-77, p. 275-77.

(89) Voir R. de Vaux, « Archéologie », in *Les 'Petites Grottes' de Qumrân*, (*DJDJ* III, Oxford : Clarendon Press, 1962), p. 14 : « aussi bien dans le niveau Ib que dans le niveau II », du même, *Archaeology, op. cit.*, p. 54 : «common to both periods», après avoir beaucoup hésité. Voir aussi R. Bar–Nathan, *Hasmonaean and Herodian Palaces at Jericho : Final Reports on the 1973-1987 Excavations.* Vol. III *The Pottery*, (Jerusalem, Israel Exploration Society, 2002), p. 26-27, les parallèles de Jéricho sont du I[er] s. av. J.-C. et confirment la datation de la céramique du *locus* 89 du I[er] s. av. J.-C. par le fouilleur.

(90) Sur ce sujet, voir dernièrement Y. Magen, *The Stone Vessel Industry in the Second Temple Period. Excavation at Ḥizma and the Jerusalem Temple Mount*, (Israel Exploration Society-Staff Officer of Judea and Samaria; Jerusalem, 2002), p. 5-62, 138-47, 156 et 162.

connus pour leur pureté rituelle. Des fragments de verres de divers réceptacles ont été trouvés, principalement dans les décharges : verres soufflés et moulés, certains marqués des ateliers dits de 'Sidon' (91). Des objets en métal, en fer ou bronze, depuis la simple fibule ou aiguille, aux ustensiles et outils agricoles, serpes et houes, comptent parmi le répertoire d'une activité agricole (92). De nombreux témoignages de textiles ont été retrouvés dans le site et spécialement dans les grottes ayant enveloppé des manuscrits, mais les teintures répertoriées, indigo et pourpre, obéissent à des règles religieuses strictes selon le tissu d'origine végétale (lin, coton) ou animale (laine). Cet usage strict laisse supposer la présence d'un groupe juif très observant (93).

3.8 Les monnaies

En plus des trois petits trésors dans des vases enfouis sous le sol de la période II mais au-dessus de celui de la période Ib à droite du *locus* 120 et contenant 561 pièces d'argent (respectivement 223, 185 et 153 pièces) essentiellement de Tyr mais toutes antérieures à 9/8 av. J.-C., ont été trouvées par R. de Vaux de nombreuses pièces de monnaie (681) dans le site et les anciens déblais (tranchée A) (94).

(91) Voir R. Donceel – P. Donceel-Voûte, «The Archaeology of Khirbet Qumran», *cit.*, 1-38, p. 7-9 ; Y. Magen – Y. Peleg, *cit.*, p. 71.

(92) Voir N. Lacoudre *et alii,* « L'amas métallique KhQ 960 », in *Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha II, op. cit.*, p. 397-404 : un « ensemble d'outils typiques de la vie à la campagne ». Cet ensemble était contenu dans un panier de vannerie et appartient au niveau inférieur de l'angle nord-est du *locus* 52, de la période Ib (?). La situle de 14 cm de diamètre n'a pu servir à tirer du vin d'une jarre à vin au col de 9-10 cm d'ouverture, contrairement à ce qui a pu être affirmé (J.B. Humbert, « L'agglomérat métallique KhQ 960 et son contexte », *idem*, p. 405), le vin n'étant sans doute pas stocké dans les jarres cylindriques. Y. Magen – Y. Peleg, *cit.*, p. 65, qualifient ce locus de «sophisticated industrial installation», sans autre précision, voir aussi p. 71-73, pour d'autres objets en métal, fer et bronze : cruche, bracelets, anneaux, aiguille, fibule, boucle de ceinture, clous, plombs pour la pêche, couteaux, pointes de flèches, etc.

(93) Voir M. Bélis, « Des textiles. Catalogues et commentaires », in *Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha II, op. cit.*, p. 207-76, mais sans devoir donner suite au 'roman' des cachettes à la période suivante, seuls des Romains ont pu lacérer des rouleaux, non des gardiens du site ! voir aussi M. Müller *et alii*, «Identification of the Textiles Using Microscopy and Synchrotron Radiation X-ray Fibre Diffraction», *idem*, p. 277-86, et P.W. Rogers, «Fibres Miscellanous Samples from a Site in the Dead Sea Region», *idem*, p. 287-88. Pour la fabrication locale de l'indigo, voir M. Bélis, «The Production of Indigo Dye in the Installations of 'Ain Feshkha», in *The Site of the Dead Sea Scrolls, op. cit.*, p. 253-61.

(94) R. de Vaux, « Rapports préliminaires », *citati*, et du même, *Archaeology, op. cit.*, (voir index). Pour l'étude d'un dépôt, voir M. Sharabani, « Monnaies de Qumrân au Musée Rockefeller », *RB* 87 (1980) 274-84.

D'autres monnaies ont été trouvées lors de fouilles récentes (M. Broshi – H. Eshel et Y. Magen – Y. Peleg) (95). Bien des monnaies attribuées précédemment à Jean Hyrkan II doivent être maintenant assignées à Jean Hyrkan I qui a frappé monnaie avant 128 et non à partir de 109, comme le prouvent les fouilles au mont Garizin et sa destruction en 129/8 av. J.-C. ; cela accrédite les conclusions de R. de Vaux pour une occupation au moins sous Jean Hyrkan I, et non sous Alexandre Jannée, comme l'estiment les révisionnistes pour un début d'occupation dans la première moitié du Ier s. av. J.-C. (96). Des monnaies séleucides, en particulier d'Antiochus VII Sidétès, témoigneraient elles aussi en faveur d'une occupation un peu antérieure, entre 150 et 130 av. J.-C. (97). Les monnaies de 'Aïn Feshkha datent du Ier s. avant et après J.-C.

3.9 Le carbone 14

Depuis les premières analyses avec des résultats très imprécis (98), la méthode d'analyse par spectrométrie de masse a progressé, et elle a livré des indications importantes pour une datation objective. Des échantillons de manuscrits et de tissus de lin ont été analysés qui donnent des dates dans les IIe et Ier s. av. J.-C. Ces résultats s'accordent dans l'ensemble avec la datation paléographique (99). Présentement des analyses sont refaites en employant de nouveaux procédés de nettoyage des fragments pour enlever les contaminations possibles et préciser les résultats (100).

(95) M. Broshi – H. Eshel, *DSD cit*., p. 326-27, 343-48, et Y. Magen – Y. Peleg, *cit*., p. 60, 62, 64-65, 109.

(96) Voir K & M. Lönnqvist, «The Numismatic Chronology of Qumran: Fact and Fiction», *The Numismatic Chronicle* 166 (2006) 121-65, K. Lönnqvist, «The Report of the Amman Lots of the Qumran Silver Coin Hoards», (Amman, 2007) [mais la publication comprend des mélanges et des intrusions dont l'auteur ne tient pas compte], voir R. Donceel – P. Donceel-Voûte, «The Archaeology», *cit*., p. 3-6). S. Ostermann, *Die Münzen der Hasmonäer. Ein kritischer Bericht zur Systematik und Chronologie*, (*NTOA* 55, Fribourg: Éditions Universitaires – Göttingen: Vandenhoeck & Rüprecht, 2005) : Jean Hyrkan I a commencé à frapper monnaie.

(97) R. de Vaux suivi par K. & M. Lönnqvist, *cit*., p. 142, même si on ne peut les suivre pour la destruction entre 68 et 73, (p. 143-44).

(98) R. de Vaux, *Archaeology, op. cit*., p. 36, 50 et 101.

(99) G. Bonani, M. Broshi, I. Carmi, S. Ivy, J. Strugnell, W. Wölfli, «Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls», *Atiqot* 20 (1991) 27-32, A.J.T. Jull, D.J. Donahue, M. Broshi and E. Tov, «Radiocarbon Dating of Scrolls and Linen Fragments from the Judean Desert», *Radiocarbon* 37 -1995) 11-19 = *Atiqot* 28 (1996) 85-91.

(100) J. van der Plicht, «Radiocarbon Dating and the Dead Sea Scrolls: a Comment on "Redating"», *DSD* 14 (2007) 77-89, J. van der Plicht and K. Rasmussen, «Radiocarbon Dating and Qumran», in *Holistic Qumran. Trans-Disciplinary Research*

3.10 La paléographie et l'encre

Pour le regroupement, le tri et le déchiffrement des dizaines de milliers de fragments, l'équipe internationale dut procéder à une analyse paléographique assez fine. Elle mit au point un classement des écritures ou mains en familles, formelle et cursive avec leurs subdivisions, semi-formelle et semi-cursive et quelques autres subtilités, réparties en grands ensembles : les formes archaïsantes ou pré-maccabéennes, hasmonéennes, hérodiennes (et post-hérodiennes). Une telle répartition s'appuyait sur des critères objectifs de documents hébreux et araméens datés, comme les contrats et actes de ventes entre les deux révoltes juives, les inscriptions sur les ossuaires et les tombeaux au départ de la datation d'E. Sukenik, et l'écriture des documents palmyréniens et nabatéens. Le classement s'est affiné au fur et à mesure du travail d'édition, les principaux acteurs dans ce domaine étant N. Avigad, J.T. Milik, F.M. Cross et J. Strugnell (101). On s'accorde sur une évolution linéaire de maître à disciple sur une génération d'environ 50 ans, la datation proposée pour une copie couvrant tout au plus une fourchette de 25 ans de part et d'autre de la date retenue. Depuis lors, ont été trouvés des documents précisément datés, soit dans le IIe s. av. J.-C., comme le contrat de mariage de Marésha de 176 (102), ou les papyri du Ouadi Daliyeh du milieu du IVe s. av. J.-C. (103) qui ont permis de vérifier la justesse du classement proposé par les pionniers pour les manuscrits classés de l'époque pré-maccabéenne (104). La datation paléographique par des paléographes

of Qumran and the Dead Sea Scrolls, *op. cit*., p. 99-121, les résultats sont attendus, annoncés dans *Archaeometry*.

(101) N. Avigad, «The Palaeography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents», *Scripta Hierosolymitana* IV (1957) 56-87, J.T. Milik, in *Les grottes de Murabba'ât*, (*DJD* II, Oxford : Clarendon Press, 1960), spécialement p. 72-73, F.M. Cross, «The Development of the Jewish Scripts», in *The Bible and the Ancient Near East. Essays in Honor of William Foxwell Albright*, (G.E. Wright ed.; New York-London: Garden City, 1961), p. 133-202, reproduit avec quelques mises à jour dans *Leaves from an Epigrapher's Notebook. Collected Papers in Hebrew and West Semitic Palaeography and Epigraphy*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 2003), p. 3-43. Dans l'ensemble, Cross date les mains avec un décalage d'environ 25 ans plus tard que Milik.

(102) E. Eshel and A. Kloner, «An Aramaic Ostracon of an Edomite Marriage Contract from Maresha, Dated 176 B.C.E.», *IEJ* 46 (1996) 1-22.

(103) D.M. Gropp, *Wadi Daliyeh* II, (*DJD* XXVIII ; Oxford: Clarendon Press, 2001), et J. Dušek, *Les manuscrits araméens du Wadi Daliyeh et la Samarie vers 450-332 av. J.-C.*, (*Culture and History of the Ancient Near East* 30 ; Leiden-Boston: Brill, 2007).

(104) Voir aussi A. Yardeni, *Textbook of Aramaic, Hebrew and Nabataean Documentary Texts from the Judaean Desert and Related Material. A — The Documents, B — Translation, Palaeography, Concordance*, (Jerusalem: Hebrew University, 2000).

compétents a été confirmée par les analyses du carbone 14 (voir ci-dessus) et par la découverte des manuscrits à Masada détruite en 73 (*terminus ante quem*) et ceux de Murabba'ât. Parmi les manuscrits retrouvés à Qumrân datés entre le IIIe s. av. J.-C. et le Ier s. de notre ère, sont particulièrement importantes les copies des compositions esséniennes de l'époque hasmonéenne de la deuxième moitié du IIe s. et de la première moitié du Ier s. av. J.-C.

L'analyse spectroscopique de l'encre noire, le plus souvent à base de suie et de gomme arabique, mais aussi de galle de noix, montre que 1Q*H^a* par exemple a été copié dans la région de Qumran compte tenu de la ratio de bromine et de chlorine de l'encre (105). La présence de plusieurs encriers (106) et de tables en mortier du *scriptorium* (107) le supposait déjà. L'encre rouge à base de cinabre (sulfure de mercure), provenant très vraisemblablement d'Espagne, se retrouve sur quelques manuscrits : 2Q14 (Ps 103), 4Q27 (Nb^b), 4Q270 (*D^e*) et 4Q481d (108).

3.11 L'épigraphie

D'assez nombreux témoignages d'écriture ont été retrouvés dans les grottes et le site par le fouilleur et les expéditions suivantes (109).

(105) I. Rabin, O. Hahn, T. Wolff, A. Masic, G. Weinberg, «On the Origin of the Ink of the Thanksgiving Scroll (1QHodayot^a)», *DSD* 16 (2009) 97-106. B.M. Murphy, M. Cotte, M. Mueller, M. Balla and J. Gunneweg, «Degradation of Parchment and Ink of the Dead Sea Scrols Investigates Using Synchrotron-Based X-Ray and Infrared Microscopy», in *Holistic Qumran. Trans-Disciplinary Research of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, *op. cit.*, p. 77-97, pensent avoir mis aussi en évidence dans l'encre noire un liant de gélatine à base d'os.

(106) Deux encriers ont été retrouvés dans le *locus* 30 (*scriptorium*), un dans le *locus* 31, (Steckoll dit en avoir trouvé un autre), un est dit provenir du *locus* 129, un autre est dit avoir été trouvé dans le *scriptorium* (collection Schøyen) et deux appartenir à des collections privées, soit 8 encriers, une importante concentration pour un si petit site, voir J. Gunneweg and M. Balla, «Neutron Activation Analysis Scrolls Jars and Common Ware», in *Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha* II, *op. cit.,* 3-53, p. 32.

(107) Même si le mot latin décrit un équipement monastique, son utilisation ici n'a rien d'anachronique, contrairement à ce qu'on a pu en dire, car pour copier par dictée, comme on en a des témoignages, et à plus forte raison à partir d'un autre rouleau, il est indispensable que le copiste dispose d'une surface plane assez conséquente et stable pour dérouler deux 'feuilles' de manuscrits ; il ne peut le faire sur ses genoux ni sur une petite planche instable. Un agencement de tables pour plusieurs scribes est alors attendu, d'où le terme '*scriptorium*' compréhensible par tous pour désigner le lieu où une telle activité est menée.

108) Y. Nir-El and M. Broshi, «The Red Ink of the Dead Sea Scrolls», *Archaeometry* 38 (1996) 97-102 : analyse aux rayons-X par diffraction et par fluorescence : origine d'Espagne via Rome, pigment present dans le troisième palais d'hiver d'Hérode à Jéricho.

(109) Voir A. Lemaire, « Les inscriptions du Khirbeh, des grottes et de 'Aïn Feshkha », in *Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha* II*, op. cit.,* p. 341-88, F.M. Cross and

Les courtes inscriptions gravées ou peintes, principalement sur des vases ou sur des tessons, en hébreu, en araméen ou en grec, ne sont pas sans intérêt, non seulement par leur contenu et leur diversité, mais aussi par leur lieu de découverte. Ainsi des exercices de scribes, alphabet ou listes, provenant des ruines (110) et des grottes (111), sont des témoins localement d'un apprentissage de l'écriture. On n'a certainement pas rapporté ce genre de documents de la bibliothèque du temple ou d'ailleurs pour les cacher dans une grotte devant un danger imminent ou dans une *genizah* ! Il est à noter qu'une même formule peinte sur trois jarres du *locus* 124 (KhQ 2553, 2554, 2661C) et sur une jarre de la grotte 4 (4Qins 1) toute proche (112) laisse supposer une même communauté des résidents. Des ostraca hébreux donnent l'origine de quelques personnes, par exemple un certain « Éléazar fils de Yeshua' le Bérôtin » (113). Deux autres ostraca ont leur importance, l'un comme liste de noms et l'autre comme mémorandum d'un transfert de propriété pour archivage ensuite dans les registres (114). Sans la précision du jour, du mois et de l'année, sans les signatures, et rédigé à la troisième personne et non à la première par le vendeur, cet ostracon ne peut être (le brouillon d')un acte juridique de vente en bonne et due forme. Toutefois il nous renseigne sur la remise à un intendant, à la fin des deux ans de probation, du prix de vente de sa propriété à Jéricho (maison, installations, système d'eau, champs, arbres et récoltes) par un certain Ḥoni à son serviteur Éléazar. Cette procédure qui correspond précisément à la pratique notifiée dans la *Règle de la Communauté* pour l'entrée dans la communauté essé-

E. Eshel, «Ostraca from Khirbet Qumrân», *IEJ* 47 (1997) 17-28, et Y. Magen – Y. Peleg, *cit.*, p. 60, 64, 71-72.

(110) Pour un 'élémentaire', voir R. de Vaux, *cit.*, *RB* 1954, p. 229, Pl. Xa.

(111) Voir les exercices de scribes : 4Q234, 4Q341, 4Q360 (*DJD* XXXVI, Oxford : Clarendon Press, 2000).

(112) Contrairement à la publication (A. Lemaire, « Les inscriptions du Khirbeh, des grottes et de 'Aïn Feshkha », *cit.*, p. 372-77) qui numérote ces inscriptions 4Q1, 6Q1, etc. ; on doit changer les sigles pour ne pas prêter à confusion avec les manuscrits des grottes déjà répertoriés par ces mêmes sigles.

(113) Voir E. Puech, « L'épigraphie de Qumrân : son apport à l'identification du site », *RQ* 95 (2010) 433-40, p. 437-38, rectifiant la langue 'araméenne' en hébraïque et excluant la lecture *br* X *hbwryt* des éditeurs qui est à l'origine d'une fabrique de savon à Qumrân, *loci* 52 et 53, voir J. Gunneweg, «Introduction to "Soap at Qumrân"», in *Holistic Qumran, op. cit.*, 163-69, cette lecture ne confirme ni n'infirme les autres arguments avancés.

(114) Voir E. Puech, « L'ostracon de *Khirbet* Qumrân (KhQ1996/1) et une vente de terrain à Jéricho, témoin de l'occupation essénienne à Qumrân », in *Flores Florentino. Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish Studies in Honour of Florentino García Martínez,* (*SJSJ* 122; A. Hilhorst, E. Puech and E. Tigchelaar eds, Leiden-Boston: Brill, 2007), 1-29, et la bibliographie.

nienne, écrite sur un ostracon trouvé dans le site, assure l'identification essénienne de Qumrân-Sokokah. La datation paléographique le situe dans la période hasmonéenne tardive ou hérodienne ancienne, soit la période Ib de R. de Vaux. Il en est de même pour le nom 'Éléazar' gravé avant cuisson sur un bol (KhQ 1650) retrouvé lors de la fouille du niveau inférieur du *locus* 89, dans le grand dépôt des bols. Comme les tracés sont en tout point comparables à ceux de ces ostraca et à des mains des manuscrits, ce bol appartient lui aussi à la période Ib, avec le fouilleur (115).

Le disque de pierre (KhQ 1229) de 15 cm de diamètre, trouvé dans le *locus* 45, le plus exposé au soleil à l'est du site, porte gravés sur la surface légèrement concave des cercles concentriques gradués, et au dos une lettre de l'alphabet hébraïque (116). Il vient d'être démontré avec une très grande probabilité qu'on a affaire à un instrument d'astronomie dont les graduations servaient à la fixation du calendrier solaire de 364 jours [4 x (30+30+31) sur la couronne extérieure], et à indiquer avec précision les équinoxes et les solstices. Il est aussi susceptible d'indiquer certaines heures, en particulier les couchers du soleil, d'où son importance pour l'observation du sabbat d'une part. D'autre part, un signe indiquant la fixation de la fête de la Pâque les 14-15 nisan, le jour y est compté à partir du coucher du soleil (117), comme il en est dans les manuscrits. Les signes gravés sur les huit couronnes concentriques qui donnent d'abord l'orientation du disque et l'indication de l'azimut du coucher du soleil le 14 nisan, nuit de la pleine lune de l'équinoxe, n'en font pas « un simple cadran

(115) Non à la Période II, comme le supposait J.T. Milik, *Ten Years of Discovery, op. cit.*, p. 55, que suit A. Lemaire, « Les inscriptions du Khirbeh, des grottes et de 'Aïn Feshkha », *cit.*, p. 356, mais Milik n'avait pas encore toute la documentation paléographique à disposition. F.M. Cross, «The Development…», *cit.*, p. 190, note 9, se range maintenant, avec raison, de l'avis de R. de Vaux.

(116) Voir la dernière étude de P. Tavardon, *Le disque de Qumrân*, (*CahiersRB* 75 ; Pendé : Gabalda, 2010), avec la bibliographie. Cette inscription manque dans le répertoire épigraphique d'A. Lemaire, *cit.* La position horizontale du disque ne peut être trouvée par le niveau de l'eau que dans le cercle intérieur, étant donné l'entaille originelle profonde du disque à l'emplacement du triangle dans un rectangle, [voir M. Albani & U. Glessmer, « Un instrument de mesures astronomiques à Qumrân », *RB* 104 (1997) 88-115, p. 105-06]. La lettre *'aïn* au verso n'est pas non plus en faveur d'un instrument de mesure des saisons *tqwpwt*, comme l'écrivent les auteurs qui pensent aussi à un cadran solaire. Elle serait plutôt une indication de mesure du(/es) temps *'t*(*ym*).

(117) P. Tavardon, *op. cit.*, p. 137 : « Les deux barres " / / " du signe *N* indiquent par conséquent le 14 et le 15 de nisan le jour de la Pâque (le jour étant compté à partir du coucher du soleil). Ces deux valeurs indiquées sur le disque, équinoxe de printemps et jour de la Pâque, sont à notre avis les éléments déterminants de la finalité de l'instrument ».

solaire mais plutôt un instrument utilisant les principes de la gnomonique en vue de régler le calendrier vague de 364 jours sur le mouvement du soleil » (118). Adapté à répondre avant tout à des préoccupations religieuses liées au calendrier solaire et aux couchers du soleil, l'instrument n'a pas une finalité purement astronomique. C'est un modèle conçu pour une latitude nord de 31° 5', convenant manifestement à des lieux comme Jérusalem (à 31° 47') et Qumrân (à 31° 43'). La découverte au *locus* 45, inoccupé à la période III, en fait un instrument de la période Ib comme la lettre gravée au dos le demanderait, mais qui a pu et dû être utilisé aussi à la période II (119). Quoi qu'il en soit, l'instrument d'utilisation sophistiquée convient au plus haut point à un groupe de religieux juifs, des Esséniens, très stricts sur l'observation du sabbat et les fêtes religieuses, mais il paraît totalement hors de situation dans une *villa*, une fabrique de poterie, ou dans toutes les autres théories proposées.

3.12 Les manuscrits

Même si les manuscrits retrouvés dans les grottes n'ont pas tous été copiés à Qumrân, tels ceux que la paléographie date du III[e] et de la première moitié du II[e] s. av. J.-C., la plupart sinon l'ensemble des autres sont des produits des scribes locaux, ainsi que tend à le prouver l'analyse de l'encre. Il est remarquable que, parmi les livres bibliques dits deutéro-canoniques, aucune composition postérieure au milieu du II[e] s. av. J.-C. n'ait pu être identifiée : tels les livres des Maccabées, Judith, Sagesse, Psaumes de Salomon, Baruch contrairement à la Lettre de Jérémie (7Q2), et même Esther (120), alors que Ben Sira y est manifestement recopié et même cité comme référence, *Tobie* par 4 copies araméennes et 1 hébraïque. En revanche, des Apocryphes y sont présents en de nombreuses copies, tels *1 Hénoch* (sauf les *Paraboles*)*, Livre des Géants, Jubilés, Testaments des Patriarches, Jérusalem Nouvelle, Les Quatre Royaumes, Juifs à la cour perse, Pseudo-Daniel,* (121) *Pseudo-Ézéchiel*, *Pseudo-Moïse, Apocryphe de Josué,*

(118) P. Tavardon, *op. cit.*, p. 172.

(119) R. de Vaux, *Fouilles de Khirbet Qumrân et de 'Aïn Feshkha. Notes de chantier, op. cit.*, p. 308 : locus fouillé en 1953, mais objet trouvé en 1954, avec des monnaies de Jannée, et d'Archélaüs, de Tyr (de 29 av. J.-C.), etc.

(120) Nulle trace du livre d'Esther n'a été identifiée à Qumrân, ni de Proto-Esther ; en effet 4Q550 est un récit « Juifs à la cour perse », voir E. Puech, *Qumrân grotte 4· XXVII. Textes araméens, Deuxième partie. 4Q550-4Q575a, 4Q580-4Q587 et Appendices*, (*DJD* XXXVII ; Oxford : Clarendon Press, 2009). La Bible ne connaît pas la fête de Purim qui lui est attachée, mais vers 160 (?) le seul « jour de Mardochée », 2 M 15,36 et Est 9,20-32.

(121) En 4Q*Pseudo-Daniel* (4Q245 1 i 10), la lecture *ywn*]*tn šm'wn* est loin d'être assurée, contrairement aux éditeurs, J.J. Collins – P. Flint, in *Qumran Cave 4*

Psaumes apocryphes, *Psaumes d'exorcisme, Horoscopes, Brontologion, Physiognomonie, Visions*, *Prophéties*, etc., qui, bien qu'étant des compositions pré-qumrano-esséniennes, sont recopiés pour les besoins de la communauté, pour la conservation et la transmission des livres appartenant à l'héritage reçu des Pères, comme il est explicitement recommandé au clan sacerdotal dans les *Testaments de Lévi, de Qahat et d'Amram*, voir 4Q542 1 ii 9-13, 1 Hen 81,1-6 ; 82,1-2 ; 102,12-13, *Jubilés* 45,16, etc. Et des copies d'un scribe qumranien ont été retrouvées à Masada (122). Il n'a pas davantage été retrouvé de copie d'Apocryphes de composition plus tardive, *i.e.* postérieurs à 150 av. J.-C. Et c'est vers le milieu du IIe s. que s'est opéré un premier groupement des livres bibliques en trois entités : Loi, Prophètes et Écrits, comme en témoignent le Prologue de Ben Sira (vers 131 av. J.-C.), les Livres des Maccabées et 4Q*MMT* (123). Le *Targum de Job* excepté, qui est une traduction par des Esséniens (124), toutes les compositions araméennes retrouvées à Qumrân sont antérieures à la séparation du groupe en 152 av. J.-C. ; une des plus récentes semble être 4Q556-556a, en rapport avec les guerres maccabéennes, tout comme 4Q248 en hébreu qui fait allusion aux campagnes d'Antiochus IV en Égypte en 170-169, parallèle à Daniel 11 et 12, et est sans doute composé avant l'édition finale de Daniel en 164 av. J.-C.

Certains manuscrits revêtent un intérêt particulier pour l'histoire du courant essénien. Ainsi 4Q*MMT*, une composition proprement essénienne, vise directement le grand prêtre Jonathan et ses fidèles au

XVII, Parabiblical Texts, Part 3, (*DJD* XXII; Oxford: Clarendon Press, 1996), p. 158-61, pour dater la composition araméenne après 142 av. J.-C. Je lis de préférence la séquence *ywḥ*]*nn šm'wn*, pour une composition au plus tard au début du IIe siècle. Quant à la mention de Balakros en 4Q243 21 2, ce personnage pourrait être un contemporain d'Alexandre le Grand, voir O. Casabonne, « La Cilicie à l'époque achéménide », (*Persica* 3, Paris, 2004), p. 226-36.

(122) Voir A. Yardeni, «A Note on a Qumran Scribe», in *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean, and Cuneiform*, (M. Lubetski ed.; Sheffield: Phoenix Press, 2007), p. 287-98, où l'auteur a repéré une bonne soixantaine, ou même près d'une centaine de copies dues à une même main, soit en gros un dixième des copies retrouvées, à dater de la période hérodienne ancienne. Ce scribe a copié des textes bibliques, apocryphes et esséniens, ce qui affaiblit considérablement les critiques de ceux qui estiment impossible l'existence d'un *scriptorium* à Qumrân et qui tiennent à ce que les manuscrits des grottes proviennent directement de la bibliothèque du Temple ; en outre des copies de ce scribe sont retrouvées à Masada.

(123) Voir E. Puech, « Quelques observations sur le 'canon' des Écrits », in *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism. The Contribution of the Dead Sea Scrolls and Related Literature, 28-29 April 2008, Groningen*, (*SupJSJ* 141, M. Popović ed.; Leiden-Boston: Brill, 2010), 117-41.

(124) E. Puech, « Le Livre de Job », in *V Convegno di studi biblici. Il Libro di Giobbe tradizione redazione teologia, 7-8 aprile 2006*, *Facoltà Teologica di Sicilia « San Giovanni Evangelista » — Palermo*, (a cura di A. Passaro e G. Bellia, à paraître).

début de son offensive contre le Maître, vers 152 av. J.-C., et les copies postérieures soulignent son importance pour les générations suivantes de la communauté qumrano-essénienne (125). De même 4Q523 cite explicitement Jonathan et son armée dans un vol d'ustensiles du temple au début de son pontificat (126). La 'prière' « sur(?) le roi Jonathan » de 4Q448B-C souligne sa fonction de stratège et de gouverneur du peuple (= roi d'Israël) dès avant son grand pontificat (127). Les *Psaumes de Josué* cités en 4Q*Testimonia* (4Q175 21-30 = 4Q379 22 ii 7-15), copie datant *circa* 100 av. J.-C., « maudissant l'homme qui rebâtira cette ville sur ses deux fils », renvoient au mieux à Simon et à ses deux fils, l'aîné et le cadet, Judas et Mattathias, assassinés à Doq près de Jéricho. Les dernières lignes renvoient aux massacres à Jérusalem et ses environs par Antiochus VII Sidétès en

(125) Voir E. Puech, « L'épilogue de 4Q*MMT* revisité », *Festschrift Jim VanderKam*, à paraître en 2011.

(126) E. Puech, *Qumrân grotte 4 XVIII*, (*DJD* XXV ; Oxford : Clarendon Press, 1998), p. 77-81. Jonathan a dû trouver de l'or et de l'argent au trésor du temple pour offrir les cadeaux à Alexandre Balas à Acco en 150 av. J.-C.

(127) « Lève-toi, Ô Saint, *contre* le roi Jonathan. Et (que) toute l'assemblée de ton peuple Israël, (ceux) qui sont dispersés aux quatre vents des cieux soient tous (en) paix et (que) sur ton royaume ton nom soit béni », qui, ainsi comprise, n'aurait rien de «Prayer for the welfare of King Jonathan», à moins de comprendre « Lève-toi, Ô Saint, *sur* Jonathan… », sens possible et préférable à mon avis, [voir A. Steudel, «4Q448–The Lost Beginning of MMT?», in *From 4QMMT To Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puec*h, (*STDJ* 61, F. García Martínez, A. Steudel, and E. Tigchelaar eds; Leiden-Boston: Brill, 2006), p. 247-63]. Pour un exposé plus circonstancié, voir E. Puech, « Jonathan le Prêtre Impie et les débuts de la Communauté de Qumrân. 4QJonathan (*4Q523*) et 4QPsAp (*4Q448*) », in *Hommage à Jósef T. Milik, RQ* 17/65-68 (1996) 241-70, ou E. Puech, « Le grand prêtre Simon (III) fils d'Onias III, le Maître de Justice ? », in *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65. Geburtstag*, (*BZNW* 97, hrgg. von B. Kollmann, W. Reinbold und A. Steudel; Berlin-New York: W. de Gruyter, 1999), 137-58. Jonathan est dit *mlk*, traduction de « stratège » dans ce manuscrit comme dans les LXX en Jb 15,24 et Dn 10,13, ce qui va dans le sens de l'opposant décrit dans l'épilogue de *MMT* : pour son bien et celui d'Israël [il n'y a là rien de 'parodoxical', malgré E. Main, «For King Jonathan or Against? The Use of the Bible in 4Q448», in *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May 1996*, (*STDJ* 28, M. E. Stone and E. Chazon eds; Leiden-Boston-Köln: Brill, 1998), p. 113-35, note 2]. Notre proposition est maintenant retenue par S. Hultgren, *From Damascus Covenant to the Covenant of the Community. Literary, Historical, and Theological Studies in the Dead Sea Scrolls* (*STDJ* 66; Leiden-Boston: Brill, 2007), p. 250-65. Ces conclusions que la paléographie recommande, n'appuient pas la 'Groningen Hypothesis', voir F. García Martínez and A.S. van der Woude, «A "Groningen" Hypothesis of Qumran Origins and Early History», *RQ* XIV/56 (1990) 521-41.

134-132, juste après la mort de Simon (128). Et plusieurs monnaies d'Antiochus VII ont été retrouvées sur les sols de la période Ib (129). La formulation des lois du roi du *Rouleau du Temple* (11Q*RT* LXVI 12-LIX 21), dont la plus ancienne copie 4Q524 date *circa* 125 av. J.-C., s'applique au mieux au début du 'règne' de Jean Hyrkan I, comme héritier et successeur de son père Simon (130). Le *Pesher Nahum* (4Q169), composé au plus tard dans les années 60 av. J.-C., mentionne un Antiochus IV (ou VII) et Démétrius III Eucairos roi de Yavan (de 94 à 88 av. J.-C.), à qui les Pharisiens ont fait appel ; Alexandre Jannée se vengea en crucifiant 800 pharisiens autour de Jérusalem et en égorgeant sous leurs yeux leurs femmes et leurs enfants en 88 av. J.-C. (Flavius Josèphe, *Antiquités.* XIII § 380). Les colonnes II et III du *Pesher Nahum* font allusion aux règnes d'Alexandra/Shelomṣion et de ses deux fils, Hyrkan II et Aristobule II. Il semble être question d'un Aristobule en 4Q322a 1 6. Les trois noms Éphraïm, Manassé et Juda du *Pesher Nahum* attestent, en passant, l'existence des trois courants religieux que Flavius Josèphe place sous Jonathan (dans les *Antiquités*). L'identification du Prêtre Impie du *Pesher Habaquq* (1Q*pHa*) est très discutée, mais Jonathan est le candidat le plus probable dans la période de la vie de la communauté considérée, comme adversaire du Maître. Des manuscrits très fragmentaires font allusion à Jean Hyrkan I et à Shelomṣion (4Q331), à Shelomṣion (règne de 76 à 67 av. J.-C.), Hyrkan II (grand prêtre de 76 à 67, et de 63 à 40 av. J.-C.) et Aristobule II (de 67 à 63 av. J.-C.) (4Q332), et à des massacres d'Æmilius (Scaurus) qui participa à la conquête de la Judée avec Pompée en 63 av. J.-C. (4Q333). La composition de ces derniers textes devrait se placer sitôt après ces massacres en 63. Un manuscrit fait allusion à Peitholaos (131), un commandant des troupes juives qui combattit d'abord contre Alexandre Jannée, puis aux côtés d'Aristobule II (Flavius Josèphe, *Guerre* I §§ 162-163, 172, 180, *Antiquités.* XIV §§ 84-85, 93-95), s'accorde avec les datations précédentes.

(128) Avec F.M. Cross, *The Ancient Library, op. cit.*, 1958, p. 112s, ^{3}1995, p. 114-15.

(129) R. de Vaux, *Archaeology, op. cit.*, p. 18 : 9 monnaies en argent, p. 35 : un tétradrachme dans la tranchée A.

(130) Avec C.D. Elledge, *The Statutes of the King: The* Temple Scroll*'s Legislation on Kingship (11Q19 LVI 12 – LIX 21)*, (*CahiersRB* 56 ; Paris : Gabalda, 2004), p. 38-45, 228-30. L'auteur date la rédaction de ces lois vers 134-125 av. J.-C.

(131) Voir J. Strugnell, «The Historical Background to *4Q468g* [= *4Qhistorical B*]», *RQ* 73 (1999) 137-38, D.R. Schwartz, «4Q468g: Ptollas?», *JJS* 50 (1999) 308-09, et W. Horbury, «The Proper Name in 4Q468g: Peitholaus?», *idem*, p. 310-11, *contra* la lecture impossible Ptollas de M. Broshi, «4Q408e. 4QHistorical Text F», (*DJD* XXXVI; Oxford: Clarendon Press, 2000), 406-11.

Telles sont les indications historiques les plus claires que l'on peut tirer des manuscrits. Mais elles sont corroborées par d'autres données comme la composition de la *Règle de la Communauté* dont la copie grattée et corrigée, 1Q*S*-*Sa*-*Sb* datée vers 100 av. J.-C., est le produit d'une histoire de la rédaction, comparée aux copies 4Q$S^{b,d,e}$, avec des développements et des durcissements disciplinaires qui supposent un grossissement des effectifs sous Jean Hyrkan I, et 4QS^{a} qui contient déjà 1Q*S* I-III, est datée du dernier quart du II[e] s. C'est dire que la rédaction de la *Règle* s'est effectuée au mieux sur quelques décennies à peine, c'est-à-dire vraisemblablement durant la vie du Maître dont il n'est jamais question, et pour cause, il n'avait pas à parler de lui. En revanche, le *Document de Damas* (*CD*) connaît la mort du Maître, et la plus ancienne copie (4Q271) date de l'époque hasmonéenne tardive, tout comme les *Pesharîm*, qui sont des compositions de la deuxième génération, dans la première moitié du I[er] s. av. J.-C., et qui font souvent référence au Maître. Le *pesher* de Michée (1Q14 8-10 + 20 5-9) reprenant le vocabulaire de 1Q*S* fait du Maître le fondateur de la Communauté.

Ces compositions sont toutes antérieures au milieu du I[er] s. av. J.-C. ; elles datent toutes certainement de l'époque hasmonéenne sur deux générations (132). Seul le *Rouleau de cuivre* qui est d'un tout autre genre littéraire, est une composition tardive, rédigée devant le danger imminent d'une offensive des légions romaines au printemps 68 A.D. ; il est contemporain du dépôt des rouleaux dans les grottes, précédant de peu la chute de Qumrân-Sokokah dont il connaît encore le nom (133). En quittant leur centre, des Esséniens ont emporté avec eux des rouleaux et, de proche en proche dans le désert, certains ont

(132) En parfait accord sur ce point avec H. Stegemann, *The Library of Qumran*, (Grand Rapids: W.B. Eerdmans – Leiden: Brill, 1998), p. 137 : «among all the rich Qumran finds, there seems to be not a single Essene work that we can prove to have been composed only after the middle of the first century B.C. …From that time forward, they concentrated essentially, perhaps exclusively, on the biblical writings, on other works of pre-Essene tradition, and on writings of their own that they had already produced, studying and copying these again and again, but neither revising their contents nor expanding or abridging them.» Dernièrement, dans une note au demeurant excellente sur les langues à Qumrân, J. Joosten, «Hebrew, Aramaic, and Greek in the Qumran Scrolls», *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, (T.H. Lim, J.J. Collins eds; Oxford: OUP, 2010) 351-74, p. 353 et 364, estime la composition des principaux textes qumraniens en hébreu vers le milieu du I[er] s. av. J.-C. et les textes araméens de la fin du III[e] s. av. J.-C. jusque peu avant la destruction du site. Les datations de ces compositions me paraissent très difficilement acceptables.

(133) Voir *Le rouleau de cuivre de la Grotte 3 de Qumrân (3Q15). Expertise — Restauration — Épigraphie*, par D. Brizemeure et N. Lacoudre EDF, et É. Puech, CNRS et EBAF. Volume I — *Texte*, Volume II — *Planches*, (*STDJ* 55 ; Leiden : Brill, 2006).

pu rejoindre Masada, le dernier bastion de résistance, où plusieurs de leurs compositions et rouleaux ont été retrouvés. Mais on ne peut restreindre composition, copie et dépôt des manuscrits dans les jarres dans les grottes à la seule période Ib (134), à la suite de certains auteurs, la paléographie s'y oppose clairement.

Les compositions et les copies de rouleaux en alphabet cryptique ne se comprennent pas hors d'un groupe isolé qui entend ne pas communiquer à d'autres des œuvres propres à leur vie et à leurs croyances, elles sont sans intérêt dans une *villa* ou une fabrique artisanale quelconque. Les copies en paléo-hébreu de l'époque qumranienne ne s'expliquent pas en dehors d'un milieu lévitique et sacerdotal. Et les rouleaux en grec paraissent difficilement utilisables en dehors d'un groupe bilingue, comme le prouvent les inscriptions grecques trouvées dans le site même, à côté des inscriptions en hébreu et en araméen.

Les *tefillin* et *mezuzôt* retrouvés à Qumrân contiennent le plus souvent les textes dans un ordre différent et parfois aussi des textes additionnels ; ils sont assez souvent copiés dans l'orthographe 'qumranienne' et même écrits recto-verso. Compte tenu de toutes ces particularités, on les attribue avec grande probabilité à des pieux du groupe essénien ; en effet, ces objets rituels diffèrent trop nettement des exemplaires de Murabba'ât qui sont, eux, du type rabbinique connu dans les siècles suivants. Il est alors bien difficile d'attribuer ces objets rituels de la pratique quotidienne à des membres du courant religieux pharisien primitif.

En cela, les données textuelles, historiques et paléographiques des manuscrits, sous quelque angle qu'on les analyse, sont en plein accord avec les données épigraphiques, numismatiques, archéologiques et du carbone 14 du site et des grottes, pour une datation de l'occupation de la deuxième moitié du II[e] s. av. J.-C. jusqu'en 68 de notre ère.

Les découvertes de nombreux manuscrits de ce type trouvés dans des jarres dans la montagne de la région de Jéricho au temps d'Antonin Caracalla, et connus d'Origène, puis de nombreux autres, bibliques et non-bibliques, à la fin du VIII[e] s., (135) et recopiés par des Qaraïtes, dont des copies ont été retrouvées dans la *genizah* de la synagogue al-Fustât du Vieux Caire, confirment la présence d'un important groupe essénien dans la région de Qumrân.

(134) Ainsi que le voudrait par exemple G.L. Doudna, «The Legacy of an Error in Archaeological Interpretation: the Dating of the Qumran Cave Scroll Deposits», in *The Site of the Dead Sea Scrolls, op. cit.*, 147-57, p. 154-55.

(135) Voir la lettre du Patriarche Timothée I au Métropolite Serge d'Élam, O. Braun, «Ein Brief des Katholikos Timotheos I über biblische Studien des 9 Jahrhunderts», *Oriens Christianus* I (1901) 299-313, R. Duval, « Une découverte de livres hébreux à Jéricho », *Revue Sémitique* 10 (1902) 174-79.

3.13 Les notices externes

Flavius Josèphe donne un certain nombre d'indications au sujet de personnages esséniens aux époques hasmonéenne et hérodienne : a) un certain Judas entouré d'un assez grand nombre de disciples prophétisa le meurtre d'Antigone (en 105/04 av. J.-C.), le frère d'Aristobule I (*Guerre* I § 78-80 // *Antiquités* XIII § 311-313), b) un certain Manaem prédit la royauté à Hérode enfant (*Antiquités* XV §§ 371-79), c) Un certain Simon interpréta un songe d'Archélaüs (*Guerre* II § 113 // *Antiquités* XVII §§ 345-48), d) un certain Jean, général, gouvernait la toparchie de Thamna dans la guerre contre les Romains (*Guerre* II § 567, III § 11) et Josèphe mentionne une porte des Esséniens à Jérusalem (*Guerre* V § 145). Il décrit aussi longuement la troisième école philosophique, qu'il se vante d'avoir personnellement connue (*Vita* §§ 10-11), dans une notice insérée à la fin de l'ethnarchie d'Archélaüs contrastant avec l'éclosion d'un nouveau courant avec Judas le Galiléen en *Guerre* II §§ 119-161 et *Antiquités* XVIII § 11 et 18-22, mais sous Jonathan dans les *Antiquités* XIII §§ 171-73. Et il renvoie à cette insertion à propos de Jean Hyrkan I (§ 288), ce qui montre la cohérence d'ensemble de sa présentation dans ses deux principales œuvres sur l'existence des Esséniens dans la deuxième moitié du II[e] s. Et même si ces informations doivent être lues et comprises dans leur contexte littéraire, Josèphe n'a certainement pas inventé ces données qu'il a dû puiser à des sources écrites (136), outre ses propres connaissances (par ouïe dire ?). Mais il ne peut prétendre donner une représentation exacte de ce courant religieux juif qu'il ne connaît pas de l'intérieur, d'où ses lacunes sur l'apocalyptique et certaines croyances en particulier. Or le manuscrit 4Q*MMT* relatant « la multitude du peuple » qui pratique une *halakha* pharisienne, et dont s'est séparé le groupe derrière le Maître (= les Esséniens), confirme l'existence de ces courants religieux déjà au milieu du II[e] s. avant J.-C.

(136) Voir en particulier T.S. Beall, *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, (Cambridge: University Press, 1988), E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future : immortalité, résurrection, vie éternelle ?* II. *Les données qumraniennes et classiques*, (*Études Bibliques NS* 22 ; Paris : Gabalda, 1993), p. 703-69, où la longue notice est comparée à celle d'Hippolyte de Rome, les deux dépendant d'une source commune, *contra* R. Bergmeier, *Die Essener-Berichte des Flavius Josephus: Quellenstudien zu den Essenertexten im Werk des judischen Historiographen*, (Kampen: Kok Pharos, 1993), Hippolyte dépendant de Josèphe, et dernièrement avec bibliographie récente, J.J. Collins, «Josephus on the Essenes, the Sources of His Information», in *A Wandering Galilean: Essays in Honour of Seán Freyne*, (*SupJSJ* 132; Z. Rodgers with M. Daly-Denton and A.F. Mckinley eds, Leiden-Boston: Brill, 2009), 51-72, p. 56, l'auteur signale que le général Jean pourrait ne pas être essénien mais être originaire d'Essa ou Gérasa (cela reste à prouver). Il est clair que Josèphe impose son style dans la réécriture de sa source en *Guerre* II.

Dans son *Histoire Naturelle* (V 17,4 [§ 73]), Pline l'Ancien a inséré une notice célèbre sur une 'association' (*gens*) esséniennne unique, sans femmes, située à quelque distance du Jourdain et du rivage nord-ouest de la mer Morte, non loin de Jéricho, en amont/au nord d'En Geddi, et ce avant la chute de la Judée (137). Une présentation comparable semble aussi connue de Dion Chrysostome de Pruse, au dire de son biographe Synésius, *Dion* 3 2 : « qui fait l'éloge des Esséniens formant une ville entière et prospère, située près de la mer Morte, au centre de la Palestine, non loin de Sodome » (138).

Une même présentation de groupes d'Esséens, menant une vie commune de sainteté, sans femmes, sans enfants, dans des villes et des bourgades de Judée (139), est rapportée déjà par Philon d'Alexandrie, certainement d'après des sources qui restent à préciser, *Quod omnis probus liber sit* §§ 75-91, *Apologie des Juifs* §§ 1-18 [= *Præparatio evangelica* VIII ix], *Hypothetica* XI 1-18. La notice d'Hippolyte de Rome, parallèle en bien des points à celle de Flavius Josèphe mais divergeant sur des points importants, suppose l'existence d'une source commune plus ancienne (140).

Conclusion

Ce survol de l'histoire de la découverte des manuscrits au XXe s. et des principaux résultats des fouilles des grottes et des ruines demande de mettre en rapport direct les grottes des environs et la *khirbeh*, bâtiments et cimetière. Il confirme le dépôt des manuscrits dans les grottes par ses habitants à la veille de la destruction de Qumrân-Sokokah par les Romains en 68 A.D. En conséquence, les grottes à manuscrits ne sont pas des *genuzôt* pour des rouleaux hors d'usage provenant d'une bibliothèque du temple ou d'ailleurs et d'origine totalement inconnue (141).

Comme le prouvent également les quelques indications historiques récupérées dans ces copies fragmentaires, la composition des

(137) Voir dernièrement J. Taylor, «On Pliny, the Essene Location and kh. Qumran», *cit.*

(138) Ce passage de Dion pourrait être à l'origine de la tradition byzantine situant à *Khirbet* Qumrân le site de Gomorrbe = Qumrân, *supra* 1.3 (fin).

(139) Le *Document de Damas* connaît des Esséniens mariés vivant dans les villes et bourgades, ce que pourrait confirmer les cimetières d''Aïn el-Ghuweir, de Jéricho, de Bet Safafa (?) et le cimetière nord de Qumrân en en faisant le cimetière d''Aïn Feshkha (voir les références, *supra* notes 77 et 78).

(140) Voir Puech, *La croyance des Esséniens*, vol. II, *op. cit.*, p. 703-87.

(141) Il est exclu que de tels rouleaux aient pu être déposés avant 68 par des opposants dans les grottes occupées par des Esséniens, et après cette date, le site étant occupé un temps par des soldats romains.

rouleaux proprement esséniens se situe entre le milieu du IIe s. et le milieu du Ier s. av. J.-C., soit au maximum sur un siècle couvrant la génération du Maître (qui n'est pas une figure mythique au dire de certains) et celle de ses disciples immédiats. Les générations suivantes n'ont fait que recopier l'héritage reçu : les livres bibliques, apocryphes et pseudépigraphes, qui étaient l'héritage des pères et furent emportés dans leur exil, ainsi que les compositions propres à leur courant religieux qui se veut le représentant du judaïsme authentique.

Il est remarquable que ces données manuscrites soient en accord fondamental avec les notices externes d'auteurs juifs et païens : Philon et Flavius Josèphe, Pline l'Ancien et Dion, et Hippolyte de Rome pour les principaux témoignages. Les données épigraphiques corroborent la relation étroite entre le site et les grottes environnantes mise en évidence par les données archéologiques, et confirment une présence essénienne dans la seconde moitié du IIe s., de 152 av. J.-C. jusqu'à 68 A.D., correspondant assez bien aux périodes Ia-b et II décrites par le fouilleur, R. de Vaux, même si des détails et des ajustements paraissent nécessaires pour les débuts (sous Simon pour R. de Vaux) et la période d'abandon en 31 av. J.-C. (142).

La disposition du bâtiment central, les expansions, la destination des pièces, quand on peut la reconnaître, salle de réunion, réfectoire, *scriptorium*, bassins de purification, artisanats divers, toilettes dans le

(142) Il est très difficile d'accepter la chronologie révisée de J.-B. Humbert, «Reconsidération of the Archaeological Interpretation. The Chronology During the First Century B.C. De Vaux and His Method: a Debate», in *Khirbet Qumrân et 'Aïn Feshkha II, op. cit.*, p. 425-44, qui en fait une résidence aristocratique hasmonéenne de 104 à 63, puis, après des destructions, un camp de réfugiés de 56 à 34, une installation d'un nouveau groupe de 34 à 31, puis un centre sectaire, cultuel ?, de 30 à 10 av. J.-C., enfin une occupation essénienne (?) d'après les sources historiques de 1 à 50 A.D., le creusement des grottes dans le plateau de 50 à 60, le dépôt des rouleaux dans les grottes *circa* 60, la destruction et la dispersion en 68, enfin un poste romain avancé de 68 à 132-135 : séquences disparates et sans continuité, et qui ne rendent pas compte de toutes les données archéologiques. Il en est de même de la chronologie basse avancée par J. Magness, «Methods and Theories in the Archaeology of Qumran», in *Rediscovering the Dead Sea Scrolls. An Assessment of Old and New Approaches and Methods*, (M.L. Grossman ed.; Grand Rapids Michigan/Cambridge UK, W.B. Eerdmans, 2010), 89-109, p. 106 : «The settlement of Qumran appears to have been established around 80 B.C.E. by a group of Jewish sectarians. This sect seems to have formed initially around the mid-second century, when the Zadokites lost control over the priesthood in the Jerusalem Temple». L'auteur ne s'engage pas sur l'habitat du groupe fondateur de ladite " secte " entre 152 et *circa* 80, et ne rend pas compte du nombre important des monnaies de la seconde moitié du IIe s. av. J.-C. retrouvées, ni du nombre des tombes du cimetière, etc. On peut légitimement douter de sa proposition déjà présentée dans *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls, op. cit.*, tout au moins pour les débuts de l'occupation et les débuts de l'histoire du courant essénien (qui n'est pas exactement une 'secte').

site et sur le plateau, les dépôts d'ossements d'animaux, le cimetière, etc., toutes des dispositions et trouvailles sans parallèles ailleurs, même après des fouilles intensives des autres sites repérés sur le pourtour de la mer Morte, tout semble convenir au mieux à une occupation communautaire essénienne aux époques hasmonéenne et hérodienne, vivant autant que possible en autarcie. Nul autre site ne convient mieux à l'identification essénienne que *Khirbet* Qumrân à ces périodes-là. En revanche, ces données ne peuvent appuyer les théories de *villa rustica*, de manoir, de forteresse, d'entrepôt commercial, de port, de centre de production de poterie ou de parfum, de mouroir, de centre de pèlerinage, etc., identifications proposées comme révisions nécessaires et indispensables de l'interprétation consensuelle à la suite du fouilleur.

Dans l'état présent de la publication de l'ensemble du matériel archéologique, s'il y eût un premier projet de construction avant l'occupation essénienne, ainsi que certains le prétendent et qui reste à prouver, celui-ci semble en être resté à l'état d'ébauche : préparation des matériaux, fondation de murs, projet apparemment jamais fini et abandonné, bref un 'bâtiment' inoccupé de datation indéterminée dans un environnement inhospitalier et désertique. Les restes de 4(?) bases de colonne, de tambours, de 2(?) chapiteaux, d'un élément de corniche, et d'une dizaine de carreaux sont nettement insuffisants pour la *villa* projetée, si tel était bien le projet initial.

Comme l'archéologie n'est pas une science exacte, et que les manuscrits découverts dans les grottes à Qumrân sont en rapport direct avec l'occupation du site, on ne peut pas les ignorer sans *a priori* ni exclusive. Avec les grottes périphériques à quelques dizaines de mètres, creusées par l'homme et en dépendance directe du site, les rouleaux font partie intégrante des données archéologiques : monuments et documents. Ils devraient aider à interpréter l'ensemble des restes, leur datation, leur finalité, et permettre d'identifier leurs auteurs et leurs usagers qui ont laissé derrière eux tout ce qui a été retrouvé, bref les occupants des lieux avec leurs croyances et leurs pratiques religieuses. Ces derniers sont manifestement des Esséniens, à la suite du fouilleur qui a vu, jour après jour, apparaître les éboulis et les structures dont il a consigné l'essentiel dans ses notes et ses réflexions après mûres discussions avec les membres de l'équipe de fouille (143).

(143) Il est évident que R. de Vaux n'a pas consigné par écrit tout ce qu'il a pu observer, sa mémoire de fouilleur palliait bien des omissions des notes succinctes. Dans «Archaeology and the Dead Sea Scrolls», *op. cit.*, p. 8, R. de Vaux écrivait : «Against this wall a less strongly constructed 'lean-to' had been built, of which only a few elements survived, loc. 97. This has tentatively been interpreted as a stable for the pack animals». L'identification était de fait celle de son architecte perspicace,

Seuls les manuscrits et quelques ostraca permettent de lever bien des ambiguïtés des restes archéologiques, des fours et de la poterie avec l'abondance des jarres cylindriques, des bassins de purifications, de l'abondante vaisselle des repas communautaires, de la mise en commun des biens, de la répartition des tâches et travaux des occupants, des tables du *scriptorium*, de l'impérieuse nécessité d'un instrument pour la précision du calendrier : sabbats et fêtes, jusqu'aux jarres scellées enfouies, à un coin toilette retiré, aux habitats troglodytes alentour (144), à la présence d'hommes dans le cimetière principal, etc.

L'hypothèse du groupe religieux, des Esséniens vivant le célibat, est celle qui, jusqu'à présent, pose toujours le moins de questions et qui rend compte du maximum des restes retrouvés, cimetière et grottes compris, dans une continuité de l'habitat aux périodes I et II jusqu'à la destruction violente en 68 A.D. Aussi dans l'état présent de la publication de la documentation et de l'avancée des recherches pluridisciplinaires qui a déjà permis de réfuter plusieurs propositions (145), elle est la seule crédible, malgré quelques voix discordantes et isolées. Mais l'étude continue pour des affinements et des précisions dans l'espace et le temps.

Émile Puech
DR émérite, UMR 8167, CNRS-Paris
Professeur à l'EBAF-Jérusalem

H. Coüasnon, qui y voyait une écurie pour des ânes. Des analyses faites depuis lors ont démontré l'exactitude de cette attribution. Zias, Tabor, Harter-Lailheugue, «Toilets at Qumran, The Essenes, and the Scrolls: New Anthropological Data and Old Theories», *cit*., p. 638, ont montré, par des prélèvements dans le sol de ce *locus,* une présence effective de *dicrocœlium*, des parasites d'ongulés.

(144) Les manuscrits découverts près de Jéricho du temps du patriarche Timothée sont à attribuer aux *Maghariya* « les habitants des grottes » de Qumrân des écrits qaraïtes dont plusieurs de leurs compositions témoignent d'influences directes.

(145) C'est la conclusion qui découle des résultats de la recherche pluridisciplinaire récente publiés dans *Holistic Qumran. Trans-Disciplinary Research of Qumran and the Dead Sea Scrolls*, *op. cit*., voir mon compte rendu *RQ* ci-dessous, p. 140-143.

UN NOUVEAU FRAGMENT 7A DE 4QGN-EX^A = 4QGN-EX 1 ET QUELQUES NOUVELLES LECTURES ET IDENTIFICATIONS DU MANUSCRIT 4Q1

N'AYANT sans doute pas repéré les quelques lettres difficilement lisibles, son propriétaire Alexander Shahin, alias Kando, avait négligé de montrer, dans les années 1950, aux membres de la première équipe un fragment de cuir. À l'occasion d'une de mes premières rencontres lors de mon entrée dans l'équipe d'édition en 1974, Kando me montra des petits bouts de cuir dont l'un se révéla inscrit portant quelques lettres. Nous remercions William Kando, son fils, de nous en confier la publication. Il s'agit d'un petit fragment de cuir de 7,4 cm de largeur et de 2,9 cm de hauteur avec une large marge inférieure de 2,7 cm à partir de la ligne d'écriture. Mais à sa gauche joignent deux autres petits fragments anépigraphes pour une longueur totale de la marge inférieure de 13,2 cm Il est de couleur rouge-brun à brun, brillant et lisse (1), et de 0,2 mm d'épaisseur (voir les reproductions, figures 1 et 2).

Sont préservées des restes d'une ligne, à identifier à Gn 37, 8 :

1a אחי]ו(?)

1 ויאמרו]לו המלוך תמלוך עלינו [

Marge inférieure

(1) J.R. DAVILA, «1. 4QGen-Exod[a]», *Qumran Cave 4 VII, Genesis to Numbers*, Discoveries in the Judaean Desert XII, Oxford, 1994, p. 7 : «The leather of this manuscript is red-brown to brown, moderately thick, and polished… A bottom margin of at least 1,9 cm (the edge is damaged), measured from the top of the letters on the bottom line, is preserved in frg. 17.» Voir aussi J.R. DAVILA, «New Qumran Readings for the Joseph Story (Genesis 37-50)», The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18-21 March, 1991, ed. by J. Trebolle Barrera and L.V. Montaner, STDJ XI,1, Leiden.New York.Köln, 1992, 167-75 : corriger les renvois à *DJD* 10 et 11 (note 22) par *DJD* XII.

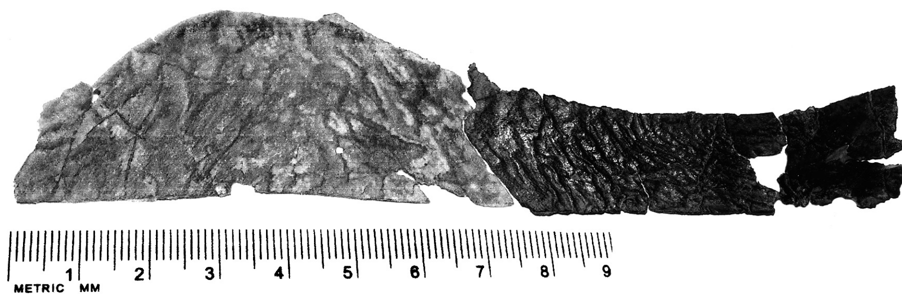


Fig. 1.



Fig. 2.

Grâce à une photographie à l'infrarouge, la lecture de la ligne est assurée avec des restes du pied bouclé du *lamed* touchant le bas de l'haste du *waw*. Il y a encore des traces du dernier *waw* au-dessus de l'extrémité du pied du *nun*. Si la distance entre les mots est d'environ 1 mm, la distance entre le pronom suffixé et l'infinitif est de 4 mm, comme si le scribe en marquant une pause avait des hésitations de lecture ou une distraction. De légères traces à la cassure au-dessus du *he* peuvent correspondre, sans certitude toutefois, à celles d'un petit *waw* : tête et haste, et attester alors une correction supra-linéaire du sujet oublié, écrit après la hampe du *lamed*. Il est intéressant de noter toutefois que des manuscrits grecs, arménien, bohaïrique, vieille latine, syro-hexaplaire et éthiopien omettent le sujet du verbe à ce même endroit (2).

La graphie est du type formel hasmonéen ancien avec une tendance à la semi-formelle, comme il est dit de 4QGn-Ex[a] (3), daté de la deuxième moitié du II[e] siècle avant J.-C. Le peu de lettres conservées par ce fragment ne permet pas une analyse trop précise ; toutefois le tracé du *kaf* final est caractéristique, comparer frag. 9, lignes 9 et 10, frag. 17, lignes 10 et 11, frag. 33, ligne 5, frag. 34, lignes 2 et 6, et frag. 19 ii ligne 6, mais moins typiques lignes 3 à 5. Si le *taw* a le jambage droit plus long, le gauche est moins coudé que l'ensemble des *taw* de 4QGn-Ex[a]. En revanche les *he* et *'aïn* y ont un tracé en tout comparable.

Si le support et la graphie s'accordent avec les données du manuscrit 4QGn-Ex[a], qu'en est-il de l'orthographe ? L'éditeur donne les principales indications au sujet de l'usage des *matres lectionis* du manuscrit, avec des variables entre *Genèse* et *Exode* (4). Les seules variantes d'avec le TM avec usage de *matres lectionis* seraient : [אתנ]ות en 10 1 = Gn 45,23, ויקוצו en 17-18 9 = Ex 1,12, et בכ]ור en 25 ii + 28-31 14 = Ex 6,14. Serait-il possible que l'infinitif absolu המלוך de ce nouveau fragment orthographié avec *waw*, tout comme sans doute le suivant משול, qui est cette fois l'orthographe du TM, ait attiré la forme pleine de l'imparfait תמלוך en Gn 37,8, contrairement

(2) Voir J.W. WEVERS, *Septuaginta Vetus Testamentum graecum,* I *Genesis*, Göttingen, 1974, p. 354. Au fragment 9, ligne 7, le copiste a corrigé *taw* de *lṣḥt* en *qof* pour *lṣḥq* (voir *DJD* XII, p. 16).

(3) DAVILA, *DJD* XII *cit.*, p. 8 : *circa* 125-100 d'après la note de F.M. Cross, fig. 2,2.

(4) DAVILA, *DJD* XII *cit.*, p. 8-10. P. 9, fragment 19 ii 8 = Ex 3,13 donne la lecture correcte (?) אבו[ת]כם ainsi que p. 21, alors que la transcription p. 20, donne celle du TH אבו[תי]כם qui n'est pas possible dans l'espace du manuscrit, voir aussi PAM 40.604 et 42.730 (à ajouter à la liste des photographies). Cette même erreur est reprise par E. ULRICH, *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, Supplements to Vetus Testamentum 134, Leiden.Boston, 2010, p. 32-33.

à la graphie du TM, alors que l'imparfait ne porte pas ailleurs la *scriptio plena* (en était-il de même avec תמשול ?) ? Le samaritain a dans les quatre cas l'orthographe brève (5). Ces remarques orthographiques ne paraissent pas suffisantes pour refuser d'attribuer ce fragment au manuscrit 4QGn-Ex[a] = 4QGn-Ex 1 = 4Q1. La mise place du fragment dans le manuscrit 4QGn-Ex[a] est-elle compatible ?

L'éditeur de 4QGn-Ex[a] estime à environ 36 lignes par colonne la disposition des fragments conservés du livre de l'Exode (6). Et il précise : «Although the Genesis portion is too poorly preserved to determine the number of lines per column, there is no doubt that it was on the same scroll as the Exodus fragments, and so the number of lines per column would be about the same. Chapter 1 of Exodus begins more than halfway down its column and this indicates that the end of Genesis 50 occupied the first half of the column (cf. 4QLev-Num[a],…). For the fragments of Genesis, the range of letter-spaces per line is 52-72. For Exodus, the number of letter-spaces per line is 58-66 for col. I (frgs. 17-18), 58-61 for col. II (frg. 19 i), 55-65 for col. III (frgs. 19 ii-23), 47-56 for col. IV (frgs. 22 ii, 24-27), 47-61 for col. V (frgs. 25 ii, 28-32), 52-59 for col. VI (frgs. 33-35), and 58 for col. VII (frg. 36).»

Il est clair en effet que les fragments 17-18 ayant conservé des restes d'Ex 1,3-17, le texte de l'*Exode* restauré (Ex 1,1-18) occupait les 15 dernières lignes de la colonne. Un espace d'un minimum de trois à six lignes devait séparer la fin de *Genèse* du début d'*Exode* (comparer 4Qpaléo-Gn-Ex[l] 1 = 4 lignes) (7). En prenant pour base de restauration le texte hébreu de la massore dans la colonne qui suit les 15 premières lignes d'*Exode* (marge inférieure) jusqu'à Ex 3,8a (marge supérieure, fragment 19 ii), on doit compter une colonne de quelque 40 lignes avec (58) 62-69 lettres-espaces comprenant encore une *petuḥah* et une *setumah* dans les lignes 10-40 (voir ci-dessous pour une confirmation de cette estimation). Sans doute le passage pouvait-il et devait-il comprendre quelques variantes, mais on est loin des 58-61 lettres-espaces du fragment 19 i aux lignes 4-9 et une *setumah*, et il est difficile d'estimer que cette colonne ne comprenait que 36 lignes. Le fragment 36 atteste, il est vrai, des interlignes plus réduits. En allait-il ainsi dans le bas de cette colonne, (ce ne semble pas être le cas des fragments 20 à 22) ? Mais qu'en est-il des colonnes de la *Genèse* ?

(5) Voir *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, herausgg. von A.F. von Gall, Erster Teil – *Prolegomena und Genesis*, Giessen, 1914, p. 77.

(6) Davila, *DJD* XII *cit*., p. 8.

(7) Un seul mot de *Genèse* avec un long *vacat* est suivi de trois lignes blanches. Il est possible que le *waw* de *w'lh* d'Ex 1,1 ait été écrit au milieu de la ligne précédente comme c'est régulièrement le cas pour les paragraphes en paléo-hébreu.

Seul le fragment 9 a conservé la marge supérieure en Gn 39,11, mais l'alignement de la marge droite de ce fragment suppose la fin du verset 10 (la transcription de l'édition ne rend pas précisément la disposition du texte sur le fragment). Par le fait même, il est plus probable, à moins de correction marginale ou supra linéaire, que la ligne 13 portait une variante en fin de verset pour sa longueur excessive du TM : *'šr bbyt hs*[*hr // w't kl 'šr 'śym šm hw' hyh 'śh* (39,22), voir le grec qui ne porte pas les trois derniers mots du TM *hw' hyh 'śh* (8). Dans ce passage, les lettres-espaces varient de 55 (l. 13), 57 (ll. 10 et 12) à 67 (ll. 2 et 3), 68 (l. 1), avec une moyenne de 62-63. Le fragment 8 (Gn 37,22-27) a conservé le début de 7 lignes avec 57 à 71 lettres-espaces et une moyenne de 63-64.

Une reconstruction graphique selon la main du scribe donne la mise en colonne suivante du fragment 9 = Gn 39,10 - 40,1, avec un alignement très régulier à la marge droite, et un *vacat* de 1 cm au début de la ligne 15 en plus du *vacat* précédent de 3,5 cm, pour une largeur moyenne de colonne de 11,5 cm :

1 להיות עמה [11]ויהי כהיום הזה ויב]א הביתה לעשות מלאכתו ואין איש מאנשי [הבית
2 שם בבית [12]ותתפשהו בבגדו]לאמר שכבה עמי ויעזב בגדו בידה וינס ויצ[א החוצה
3 [13]ויהי כראותה כי עז]ב בגדו בידה וינס החוצה [14]ותקרא לאנשי ביתה ותאמ[ר להם
4 לאמר ראו הביא]ל[נ]ו איש עברי לצחק בנו בא אלי לשכב עמי ואקרא בקו[ל
5]גדול [15]ויהי כשמעו כ]י הרימתי קולי ואקרא ויעזב בגדו אצלי וינס ויצא
6 החוצה [16]ותנח בגדו אצל]ה עד בוא אדניו אל ביתו [17]ותדבר אליו כדברים[האלה
7 לאמר בא אלי העבד הע]ברי אשר הבאת לנו לצח{ת}<ק> בי [18]ויהי כהרימי[ן קולי
8 ואקרא ויעזב בגדו אצ]ל[י] וינס החוצה [19]ויהי כשמע אדניו את דברי אשת[ו אשר
9 דברה אליו לאמר כד]ברים האלה עשה לי עבדך ויחר אפו [20]ויקח אדני י[וסף
10 אתו ויתנהו אל ב]ית הסהר מקום אשר אסורי המלך אסורים ויהי ש[ם
11 בבית הסהר [21]ויהי יה]וה את יוסף ויט אליו חסד ויתן חנו בעיני שר בית
12]הסהר [22]ויתן שר בית הסהר]ביד יוסף את כל האסירים אשר בבית הס[הר
13 ואת כל אשר עשים שם [23]א]ין שר בית הסהר ראה את כל מאומה[בידו
14 באשר יהוה אתו ואשר ע]שה יהוה מצליח *vacat*]
15 *vac* [40,1]ויהי אחר הדברים האלה]חטאו מש[קה]מלך מצרים והא[פה לאדניהם

(8) Voir Wevers, *op. cit.*, p. 375. Corriger *DJD* XII, *op. cit.*, p. 15 : *hbyt* en *bbyt* et traces de la base de *bet* en *kd*]*brym*, ligne 9 d'une part et, d'autre part, on ne peut retenir la remarque de l'éditeur : «This phrase must be reconstructed in 4QGen-Exod[a]» (p. 16), de même J.R. Davila, «Text-Type and Terminology: Genesis and Exodus as Test Cases», *RQ* 61 (1993) 3-37, p. 12. Sans doute, בגדו en 39,12, 13 et 15 pourrait être une orthographe qumranienne du pluriel et s'accorder avec le Samaritain et le grec contre le TM, le TH étant neutre dans ce cas. Toutefois, ailleurs le copiste utilise la forme pleine pour le pluriel, cela est donc peu probable.

En identifiant le nouveau fragment comme '4QGn-Ex[a] fragment 7a', au bas d'une colonne (marge inférieure), le fragment 8 1-7 = Gn 37,22-27 se placerait environ aux lignes 17–23 d'une colonne suivie d'une autre colonne de dimension comparable précédant le fragment 9. Comme le chiffre de 36 lignes de l'édition est minimal, ce pourrait être 40 selon la disposition dans les lignes des deux (?) *petuḥah* et *setumah,* voir ci-dessous.

Le fragment 7 a été identifié à Gn 37,5-6. En fait la ligne 3 porte encore la tête d'un *he* non lu, appartenant à Gn 37,7, fragment à lire ainsi avec le fragment 7a (en suivant le TM), mais la mise en colonne ne corrobore pas l'omission de 37,5b avec le grec (9), autre information à noter en passant (10).

Fragments 7 + 7a pour une largeur de colonne minimale d'environ 10,5 cm et les lettres-espaces respectivement de 60 – 57 – 59 – 58 (ou 62 avec *bnw*) = Gn 37,4-8 :

(37) 1 יכלו דברו לשלם][5]ויחלם יוס[ף חלום ויגד לאחיו ויוספו עוד שנא אתו
(38) 2 [6]ויאמר אליהם שמעו נ]א החלום[הזה אשר חלמתי [7]והנה אנחנו מאלמים
(39) 3 אלמים בתוך השדה והנה קמ]ה[אלמתי וגם נצבה והנה תסבינה אלמתיכם
(40a) אחי]ו(?)
(4]) 4 ותשתחוין לאלמתי [8]ויאמרו]לו המלוך תמלוך עלינו [אם משול תמשול \\בנו
Marge inférieure

Cette mise en colonne des fragments 7 + 7a se révèle ainsi riche d'indications textuelles et orthographiques. Il en va de même pour la colonne avec la mise en place des fragments 25 i + 24 + 39 + 22 ii + 26 + 50 + 27 = Ex 4,25 – 5,17, qui ont conservé des restes de 30 lignes suivies ; les fragments 39 et 50 étaient restés jusqu'à présent non identifiés.

Le fragment 39 est à lire ainsi et se place en fin des lignes sous les fragments 24-25 i 9 :

1 [יש]ראל
2]אלהי [
3 ונז]בחה[

Le fragment 50 est à lire ainsi et se place au début des lignes du fragment 26 3-4 ; traces caractéristiques des têtes des lettres à la ligne 2 :

(9) Pour un exemple opposé, voir DAVILA, «New Qumran Readings», *cit.*, p. 168-69, à propos de Gn 37,23, la restauration de fragment 8 ligne 2 de 4Q1 confirmant l'omission de la dittographie *'t ktntw* avec le grec.

(10) Pour un aperçu des apports des manuscrits, voir DAVILA, «Text-Type and Terminology», *RQ* 61 *cit.*, p. 10-14 pour 4Q1.

1] לאמר כ[ה
2 ת]בן מא[שר

La mise en colonne permet de récupérer des traces de lettres non lues auparavant, par exemple aux fragments 22 i, 24 2, 26 et 27. À défaut d'indication claire, le TM est utilisé dans la restauration graphique selon la main du scribe d'une grande partie de cette colonne, pour une largeur moyenne minimale de 10,5 à 11 cm :

1 ותגע לרגליו ותאמר כי חתן דמים אתה לי [26]ויר]ף ממנו אז אמרה
2 [חתן דמים למולת *vac[at*
3 [[27]ויאמר יהוה אל]אהרן לך[לקראת משה המ]דברה וילך ויפגשהו בהר
4 [האלהים וישק לו [28]וי]גד[משה לאהרן את]כל דברי יהוה אשר שלחו
5 [ואת כל האתת אשר צוהו [29]וילך משה ואהר]ן ויאספו את כל זקני
6 [בני ישראל [30]וידבר אהרן את כל הדברים]אשר דבר יהוה אל משה
7 [ויעש האתת לעיני העם [31]ויאמן העם וישמעו כ]י פקד יהוה את בני
8 [ישראל וכי ראה את ענים ויקדו וישתחוו [5,1]ואח]ר באו משה ואהרן
9 [ויאמרו אל פרעה כה אמר יהוה אלהי ישראל שלח את ע]מי ויחגו
10 [לי במדבר [2]ויאמר פרעה מי יהוה אשר אשמע בקולו לשלח את] יש[ראל
11 לא ידעתי את יהוה וגם את ישראל לא אשלח [3]ויאמרו]אלהי
12 ה[עברים נקרא עלינו נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונז]בחה
13 ליה[וה אלהינו פן יפגענו בדבר או בחרב [4]ויאמר אלהם]
14 מלך מ[צרים]למה מש[ה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו לכו לסבלתיכם]
15 [5]ויאמר פרעה הן רבים[עתה עם הארץ והשבתם אתם מסבלתם]
16 [6]ויצו [פ]רעה ביום ההוא [את הנגשים בעם ואת שטריו לאמר [7]לא
17 תוספון]ל[ת]ת תבן לעם ללבן[הלבנים כתמול שלשם הם ילכו ו(י)קששו
18 להם תבן [8]ו]את מתכנת הלבני[ם אשר הם עשים תמול שלשם תשימו
19 עליהם לא]תגרעו ממנ[ו כי נרפים הם על כן הם צעקים לאמר]
20 נלכה ונזבחה לאלהינו [9]תכ[בד העבדה על האנשים ויעשו בה ואל]
21 ישעו בדברי שקר [10]ויצא[ו נגשי] העם ושט[ריו ויאמרו אל העם]
22 לאמר כ[ה א]מר פרעה אינני[נ]תן לכם תבן [11]אתם [לכו קחו לכם
23 ת]בן מ[אשר]תמצאו כי אין נ[ג]רע מעבדתכם דב[ר [12]ויפץ העם בכל
24 ארץ מצרים] לקשש קש לתבן [13]והנגשים א[צים לאמר כלו מעשיכם
25 דבר יום בי]<ו>מו כאשר בהיות התבן נת[ן לכם [14]ויכו שטרי (עם?)
26 בני ישראל]אש[ר שמו ע]להם[נג]שי[פרעה לאמר מדוע לא כליתם חקכם <ללבן>]
27 כת[מול שלשם גם תמול גם היום [15]ויבאו שטרי בני ישראל]
28 ויצע[קו אל פרעה לאמר למה תעשה כה לעבדיך [16]תבן אין נתן לעבדיך]
29 ולבנים א[מרים לנו עשו והנה עבדיך מכים וחטאת עמך [17]ויאמר]
30 נר[פי]ם[אתם נרפים על כן אתם אמרים נלכה נזבחה ליהוה

Il est clair que tous ces fragments appartiennent à une même colonne de texte, les lettres-espaces allant de 46 (ll. 13, 16 et 25), 47 (l. 27), à 57 (ll. 14 et 28) et même 61 (l. 26) (11). D'autres critères doivent être pris en considération dans une reconstruction matérielle de la colonne, d'abord la disposition du texte sur les fragments eux-mêmes, avec les correspondances d'une ligne à l'autre. Ainsi la place du *reš* de la ligne 8 sous le *pe* de la ligne 7 exclut la leçon *lyhwh* juste auparavant de quelques manuscrits grecs, Vieille Latine et syriaque en Ex 4,31, sans avoir à faire appel au compte des lettres-espaces. À la ligne 17, Ex 5,7, on doit lire au mieux *twspwn*, en partie avec le samaritain (*twsypwn*), au lieu de *t'spwn* du TM en raison de l'espace disponible et de la correspondance des lettres même sur une surface un peu plissée.

En tenant compte de la graphie du scribe, on restaure *qwlw*, ligne 10, Ex 5,2, voir Gn 37,14 (18). Tout comme il est possible, sans plus, que le copiste ait lu le pluriel *wylkw*, ligne 5, Ex 4,29, avec le samaritain et le syriaque, voir le verbe suivant au pluriel, de même en *wy'mnw*, ligne 7, Ex 4,31 avec les mêmes témoins, voir le verbe suivant, mais le grec a le singulier et ce peut très bien être la leçon originale. En 5,3, ligne 12, la lecture *hmdbrh* du samaritain serait trop longue, mais *bmdbr* du TM convient. En Ex 5,6, ligne 16, le manuscrit appuie les recensions à l'exception de l'omission du Vaticanus *bywm hhw'*. En Ex 5,7, ligne 17, lire peut-être avec le samaritain, le grec, etc., *wyqššw* au lieu de *wqššw* du TM, dans la logique des autres séquences verbales du passage. En Ex 5,8, ligne 20, *wnzbḥh* a l'appui entre autres du Vaticanus, de la Vulgate, des targums Néofiti et Jonathan. En Ex 5,9, ligne 20, une lecture *h'nšym h'lh* avec le grec serait possible pour la longueur de 11 cm (12), mais la lecture *wy'šw* du TM ou *wyš'w* des samaritain, grec, syriaque reste hors de portée du témoignage de cette copie lacuneuse. En Ex 5,10, ligne 21, le manuscrit s'accorde avec les différentes leçons à l'exception du Vaticanus qui a lu le verbe avec une métathèse *wy'ṣwm hngšym whšṭrym wy'mrw…* et en supprimant les déterminatifs : *h'm* et le suffixe. En Ex 5,13, ligne 24, le grec a lu un pronom (suffixé ou *bm*), voir le samaritain *b'm*, mais 4QGn-Ex[a] appuie le samaritain, le grec, le targum, le

(11) Davila, *DJD* XII, *op. cit.*, p. 23, estime à 47-56 les lettres-espaces de cette colonne et réfute toute addition d'après le syriaque, le targum ou le grec qui dépasserait ce chiffre. En fait cela n'est qu'une indication, car toutes les lettres n'ont pas la même dimension et des espaces peuvent être assez irréguliers, voir frag. 9 lignes 4 et 5 et 10 et 11. Mais on ne peut le suivre, p. 24, à propos de Ex 5,3-4 (= l. 13) puisque le texte reconstruit avec le TM est de 46, non de 44. Notre reconstruction donne encore ceci : 48 (ll. 15 et 30), 49 (ll. 11 et 21-22), 50 (l. 19), 51 (ll. 16, 18, 23-24, 29), 52 (l. 12), 53 (ll 5, 6, 20), 54 (ll. 1, 4, 8-9), 55 (ll. 3, 7), 56 (ll. 10 avec *qwlw*, 17 avec *wyqššw*), 57 (ll. 14, 28).

(12) Malgré Davila, *DJD* XII, *op. cit.*, p. 24 : la ligne compte 52 lettres-espaces, et 57 avec le pronom.

syriaque et la Vulgate à la fin du verset 13 (ligne 25) : *nt*[*n lkm* (avec des restes du pied de *nun* et de l'haste droite du *taw*). Cette ligne de 46 lettres-espaces (sans le *waw* supra-linéaire) est bien courte même avec la leçon unique du grec = *šṭry ʿm* (= 49 lettres-espaces) ; il est donc probable que le copiste a laissé un petit espace blanc avant le début du verset, tout comme aux lignes 13 et 27, voir ligne 21 avant le v. 10 (malgré le fragment non en place sur la planche et à écarter quelque peu pour le raccord avec les restes de la ligne 22). En revanche, la ligne 26 = Ex 5,14, porterait un mot de trop pour la longueur, mais comme tous les témoins sont en accord, il est plus probable que le copiste a procédé à une correction supra-linéaire ou marginale : le plus simple est de supposer l'oubli de *llbn*, corrigé (ou non) en fin de ligne dans la marge gauche.

Enfin, le texte séparant la fin de la ligne 30 du fragment 25 ii 1 pouvant contenir dans 10 lignes avec un *vacat* de la *setumah*, la mise en colonne demande d'ajouter au minimum 2 lignes au bas de la colonne ordonnée ci-dessus et au maximum 8 lignes en haut de la colonne suivante (cette dernière doit contenir les fragments 25 ii + 28-31 + 32, soit 26 lignes), afin de retrouver la correspondance des lignes des deux colonnes du fragment 25 i-ii. De fait, il est clair que la cassure du fragment 33 recouvre précisément celle du fragment 25 i, et qu'elle exige un même nombre de lignes manquantes en haut de ces trois colonnes successives, cassure qui recoupe assez bien celles du fragment 19 i et 19 ii 4 : soit environ 4 lignes manquantes en haut de ces colonnes. Cette disposition nécessairement en 40 lignes, avec 6 lignes sans restes conservés au bas de la colonne, ne confirme pas les 36 lignes supposées par l'édition (voir ci-dessus), et ce nombre peut et semble même être aussi celui des colonnes de la *Genèse*. Les marges entre les colonnes de ce manuscrit sont réduites à environ 1 cm.

Il est encore possible que le fragment 40, non identifié, soit à placer à gauche des fragments 34-35, ligne 2, en lisant ainsi Ex 7,16 :

2 אליך לאמר שלח את ע[מי ויעב]דני במדבר[והנ]ה לא ש[מעת עד]

La lettre au bord de la cassure ne peut être lue *mem* pour לאמ[ר de l'édition, *šin* est possible, voir fragment 33, lignes 6 et 9, fragment 17, ligne 5, etc.

Ces quelques remarques occasionnées par l'identification et le placement d'un nouveau petit fragment ne sont pas sans intérêt pour la critique textuelle du manuscrit étant donné la date ancienne de la copie. Il est bien entendu que nous n'avons pas réétudié tous les fragments du manuscrit, mais les seuls passages concernés par ces nouvelles identifications.

Émile Puech, CNRS-Paris — ÉBAF-Jérusalem

“THAT YOU MAY KNOW EVERYTHING FROM HIM WITH CERTAINTY”

A New Reading in 4QEnGiants[b] ar (4Q530) and a Literary Connection between the *Book of Giants* and *Genesis Apocryphon*

Introduction

The discovery of Aramaic fragments of the Enochic *Book of Giants* (*BG*) among the Dead Sea Scrolls has provided not only fresh insight into the prominence of Enoch traditions in early Judaism, but also a previously unknown Jewish Aramaic writing surprisingly well-attested among the Scrolls. (1) The existence of *BG* traditions in approximately ten fragmentary scrolls (2) from Caves 1,

(1) There appear to be between 9 and 12 preserved copies of *BG* (see note 2), which is second only to *1 Enoch* for the Aramaic Scrolls, and exceeds the eight extant manuscripts of Daniel. For a brief but insightful treatment of the *BG* texts see, Florentino García-Martínez, *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (STDJ 9; Leiden: Brill, 1992), 97-115. For more detailed and extensive analyses consult J. T. Milik with the collaboration of Matthew Black, *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4* (Oxford: Clarendon Press, 1976), Loren T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran: Texts, Translation, and Commentary* (TSAJ 63; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997), and Émile Puech, *Qumran Grotte 4.XXII: Textes araméens, première partie: 4Q529–549* (DJD 31; Oxford: Clarendon Press, 2001), 9-16.

(2) Stuckenbruck (*The Book of Giants from Qumran*, 41) has delineated the *BG* scrolls as follows: (1) Manuscripts whose identification with *BG* is virtually certain [1Q23; 6Q8; 4Q203; 4Q530; 4Q531]; (2) Manuscripts whose identification with *BG* is probable [2Q26; 4Q532]; and (3) Manuscripts whose identification with *BG* is plausible [1Q24; 4Q556; 4Q206 2-3]. He also lists texts whose inclusion among *BG* is possible but lack positive evidence for such an identification [4Q534; 4Q535-

2, 4, and 6 indicates that a single work formerly known only from later rabbinic texts and an adaptation in Manichean circles has roots in the mid-second century BCE or earlier. (3) However, as with so many of the Scrolls deciphering the contents of these fragmentary manuscripts and determining how they relate to one another has proven a demanding task. In this article we will address one juncture in the material reconstruction of 4Q530 (4QEnGiants[b] ar) that has been problematic for every scholar who has worked on the text: the opening words of 4Q530 10.2. (4) After presenting a new reading of this line that speaks to the status of Enoch as a source of certified knowledge for the giants we will turn to the *Genesis Apocryphon* (*GenAp*), where Lamech employs an almost identical idiom in a very similar narrative setting. The implications of this small literary parallel are quite significant, for they suggest a tight link between these two works, which likely originated from a shared scribal milieu.

The Problem and its Proposed Solutions

The narrative leading up to 4Q530 10.1-2 (= lines 23-24 of the entire column; see n. 4) is important for determining its content, and we are fortunate to have a considerable portion of this context preserved. Earlier in the column Hahyah and 'Ohayah, the giant sons of the fallen Watcher Shemihazah, have each had ominous dream visions (lines 3-4 of the column), the meaning of which is unclear to them. In

536; 6Q14; 11Q19 11, 13, 15], as well as those whose content is inconsistent with the materials positively identified as *BG* in the first three categories [4Q533; 4Q537]. Compare, however, the comments and classifications of Émile Puech (DJD 31: 10-11), who counts between 9 and 12 manuscripts and surveys the previous opinions of J. T. Milik and M. Baillet. Also, note the important clarifications of Puech elsewhere ("Review of Loren T. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*." *Revue de Qumran* 19/4 [2000]: 635-638) regarding Stuckenbruck's confusion over the labeling of 4Q556.

(3) The earliest manuscript of the group is 4Q530, which has been palaeographically dated by Émile Puech (DJD 31: 3) to the mid-first century BCE.

(4) In the *editio princeps* of Puech (and in the work of earlier commentators as well) a significant portion of the column to which frg. 10 belongs has been reconstructed from eight fragments (4Q530 2 Col. ii + 6 + 7 Col. i + 8–11 + 12 (?)), resulting in Puech's twenty-four lines of extant text (see his "Planche II"). In what follows we will accept much of this arrangement of the fragments (though not necessarily the intervening reconstructed text), including his line numbering for the column. However, when dealing with frgs. 9-11 (our particular focus) we will typically refer only to the individual fragment and line numbers for greater clarity and precision. For these two fragments the correspondence of our lines with Puech's column line numbers are as follows: 9.13 = 2 Col. ii + 6 + 7 Col. i + 8–11 + 12 (?).23 [the latter part of the line]; 10.1-2 = 2 Col. ii + 6 + 7 Col. i + 8–11 + 12 (?).23-24 [the earlier part of the line for 23]; 11.10 = 2 Col. ii + 6 + 7 Col. i + 8–11 + 12 (?).23 [the very first portion of the line].

an effort to decode the cryptic dreams they seek the counsel of others: upon waking, they may approach their father (line 5 is fragmentary but the name Shemihazah is reconstructed by Puech) and then proceed to relate the dreams to their *nephilin* brethren (lines 5-6). Hahyah is apparently the first to share his vision, in which he recalls images of gardeners watering a garden and the sprouting of many shoots from stumps, all of which is followed by a fiery conflagration (lines 6-12).(5) In response to hearing the dream the giants seem to be confounded, and recommend that Hahyah "Present this [dre]am [to Eno]ch, the scribe of interpretation, and he will interpret the dream for us" (חל]מא דן̇ ת̇נתן [לחנו]ך̊ לספר פרשא ויפשור לנא חלמא; lines 14-15).(6) Following the example of his brother Hahyah, 'Ohayah next recounts his dream to the group, which is in its essential point a judgment scene strongly reminiscent of the well-known throne vision of Dan 7: after the "Ruler of Heaven" descends upon the earth 'Ohayah recalls that "thrones were set in place, and the Great Holy One sa[t. A hundred hund]reds were serving him, a thousand thousands were [...] him" (וכרסון יחיטו וקדישא רבא ית̇[ב מאה מ]אין לה משמשין אלף אלפין לה; line 17). At this point "bo]oks were opened and judgment was declared and a [great] judgment [was re]corded [in a written account]" (ספ]ר̊ין פתיחו ודין אמיר ודין [רבא בכתב כ]ת̇יב; lines18-19). In this dream the giants correctly intuit an unfavorable portent and are struck with fear (line 20). They once again refer to Enoch—this time with heightened urgency—and dispatch one of their own, named Mahaway, to beseech him (lines 21-22). We thus arrive at the final two lines of the column (23-24; = 10.1-2), which evidently elaborate on the nature of Mahaway's task, but are both fragmentary and very difficult to read (see Figure 1). Our initial focus is the transcription of the opening letters of 10.2—the last line of the column—which to the naked eye are little more than a dark smudge of ink on crumpled leather (Figure 1).

(5) For a brief description of this dream in light of related accounts (including *GenAp*) see Daniel A. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon: A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17* (STDJ 79; Leiden: Brill, 2009), 96-98.

(6) All translations of *BG* are the authors' unless otherwise noted, though here we purposefully follow the understanding of Stuckenbruck (*The Book of Giants from Qumran*, 117-18) for the rendering of פרשא as "interpretation." This passage is in line with the broader portrayal of Enoch as a direct link to heavenly revelation and divine secrets in much of apocalyptic Jewish thought and literature during and after the Second Temple period. On this point see, e.g., Andrei A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (TSAJ 107; Tübingen: Mohr-Siebeck, 2005), 48-50.

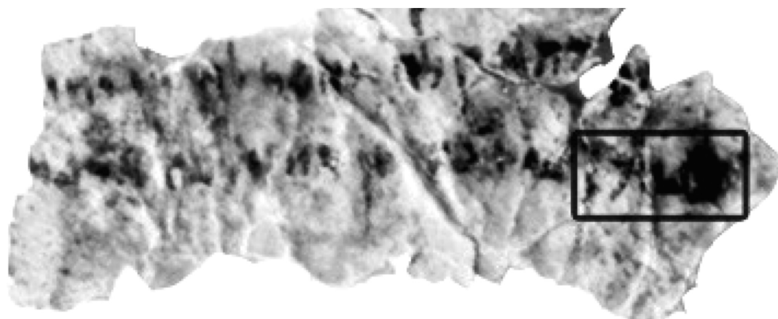


Figure 1:
Excerpted Image of 4Q530 10.1-2 with Area in Question Boxed (7)

These characters have proven very difficult to read, as evidenced both by the variety of current proposals and the fact that the entire line was neither transcribed nor translated in the treatments of Beyer, Fitzmyer-Harrington, Reeves, and Milik. (8) To date the following transcriptions and translation of lines 23-24 have been published:

(García Martínez-Tigchelaar) (9)

23. [לא] שמעתה קלה ואמר לה די יחו[א ו]יפש[ו]ר חלמיא ודי כלא מנח
24. [...]...נא הן איתי פם ארבא [

23. you do [not] listen his voice. And tell him to expl[ain and in]terpret the dreams, and that all rest[…]
24. […]… if there is a cunning mouth [

(Stuckenbruck) (10)

23. [ידעתא ו]שׁ֯מ֯עתא קלה ואמר לה די יחו[א ל]כ֯ה֯ פ֯[ש]ר חלמיא ודי כלא מנח
24. [על] מ...ב֯י֯תנא הן איתי פם ארבא[

23. [you know and] have heard his voice. And speak to him so that he sha[ll] explain [to] you the inter[pre]tation of the dreams and so that everything is laid to rest

(7) All photographs and image samples are taken from, Emanuel Tov, ed., with Noel B. Reynolds and Kristian Heal, *The Dead Sea Scrolls Electronic Library* (Leiden: Brill, 2006). The PAM numbers for 4Q530 are 43.568, 42.046 (11), and 42.081 (20); the Museum Inventory Number is 437.

(8) Klaus Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer: samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), 265; Joseph A. Fitzmyer and Daniel J. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts* (Biblica et Orientalia 34; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1978), 74; John C. Reeves, *Jewish Lore in Manichaean Cosmology: Studies in the Book of Giants Traditions* (MHUC 14; Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1992), 58; Milik, *Books of Enoch*, 305.

24. [concerning] the *m*… of our house. If there is a mouth of cunning.

(Puech) (11)

23. קדמ̊[י] שׁמעתא קלה ואמר לה די יחוא̊[ל]כ̊ה פ̊[ש]ר̊ חלמיא ודי כלא מנח
24. [ע]ם̊ כ̊פׂנוהי̊ בׂיצבא הן איתיו בה ארבא̊]

23. une première fo[is] tu as entendu sa voix, et dis-lui qu'il te fasse connaître l'inter[pré]tation des songes et que tout soit apaisé
24. [av]ec ceux qui le désirent vraiment ardemment, s'ils y ont introduit la ruse/trahison[

The proposals of García Martínez-Tigchelaar and Stuckenbruck for line 24 are justifiably conservative. While the former concedes that the characters of the first word are entirely illegible, the latter reconstructs the preposition על and transcribes a solitary, medial *mem*. However, neither of these solutions affords the text any clarity and we remain largely in the dark about Mahaway's instructions. Puech, who makes solid advances in reading this line, transcribes its beginning as [ע]ם̊ כ̊פׂנוהי̊. Puech does harbour some reservation about how we should read these words, questioning whether כ̊פׂנוהי̊ should be read as a participial form or a plural adjective. He further notes that "Les restes sont difficiles à lire, cependant la sequence ביצבא הן איתיו בה ארבא] est assurée." (12) Yet, when his transcription is placed in the literary context of *BG* the meaning of 10.1-2 remains obscure.

A key for the tenability of Puech's reading is his placement of fragment 12 (he is the only one to propose this reconstruction), for without it his [ע]ם̊ כ̊פׂנוהי̊ would not appear to fit the space available at the beginning of 10.2. Even Puech seems uncertain of the placement of frg. 12, for he lists it as "12 (?)" in the heading for his reconstructed column. (13) There is, in fact, reason to maintain that this fragment does not belong where Puech has situated it: First, the letters on frg. 12, as placed by Puech, fall between the two lines of frg. 10.1-2 (i.e. they do not line up well with the lines on frg. 10). Second, part of the intercolumnar margin is visible to the right of the ink remains at the beginning of 10.2, and frg. 12 is placed yet farther right of this. As a result, the letters of frg. 12 fall into what appears to

(9) Florentino García Martínez and Eibert J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition, Volume 2 (4Q274-11Q31)* (Leiden: Brill/Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 1064-65.

(10) Stuckenbruck, *The Book of Giants*, 124, 126.

(11) Puech, DJD 31: 29, 31.

(12) Ibid, 37.

(13) Stuckenbruck (*The Book of Giants*, 138) did not consider this to be the proper placement of frg. 12 (Stuckenbruck's frg. 11), and wrote that "the identification of this fragment with 4Q530 should be regarded as uncertain."

be the margin of frg. 10, and thus Puech's [ע]ם̊ must be placed in this same blank area in frg. 10. Third, the proposed margin as required by the letters on frg. 12 does not appear to line up well with the margin of 11.2-4 above it. Though other aspects of Puech's reading of this line are excellent, for the above reasons we do not consider the placement of frg. 12 (and consequently Puech's reading of these two words) to be correct, and will proceed without reference to it in our own transcription below. To help the reader assess this argument we have extracted a palaeographic profile of the scribal hand of 4Q530 from the manuscript itself (see Figure 2, below), used these characters to reconstruct how Puech's reading would have been approximately situated on 10.2 (Figure 3), and then provided a larger image of this part of the column to show how frg. 12 is situated by Puech relative to the surrounding fragments (Figure 4). (14)

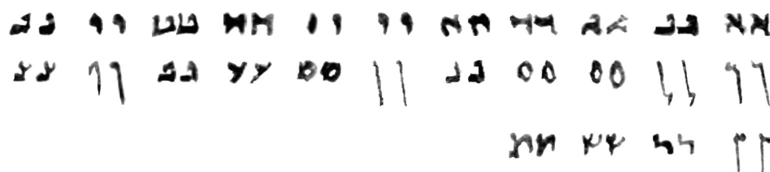


Figure 2:
Character Profile from the Scribe of 4Q530

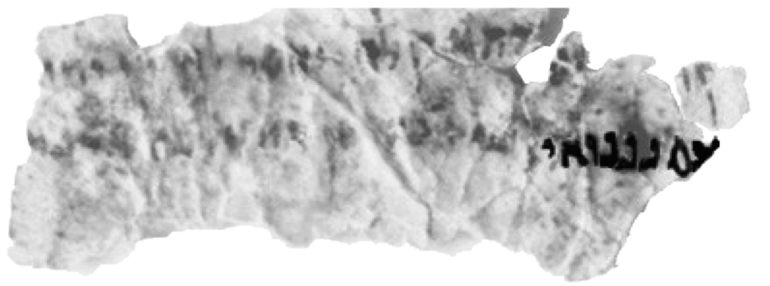


Figure 3:
Reconstruction of Puech's Transcription Superimposed on Fragment (15)

(14) Exemplars of all characters are evident in this scroll except for the final *tsade*. To develop this profile we consulted Puech's palaeographic analysis in the *editio princeps* to determine what might be roughly considered the "standard" for each character; two examples for each character were then excised from the photographic plates using Adobe Photoshop imaging software.

(15) Note that the opacity of the original script in digitally reconstructed fragments has been decreased to allow for a clearer depiction of how the proposed char-

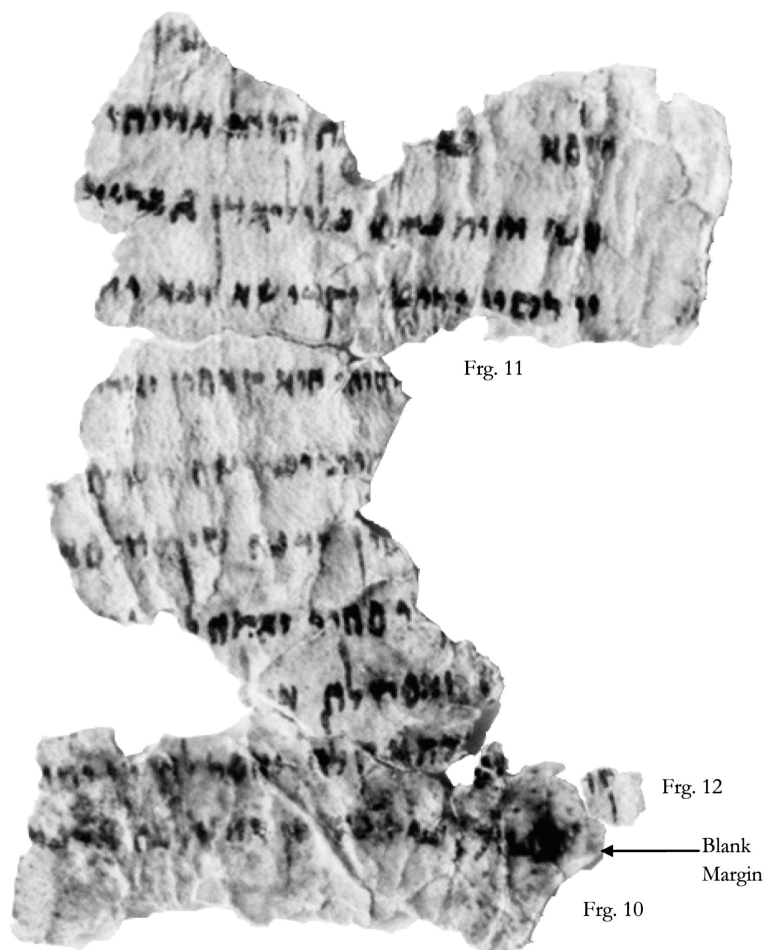


Figure 4

A New Proposal

A close reexamination of the beginning of 4Q530 10.2, assisted by the scribal profile provided above, has opened up a new reading that fits well the literary context, matches precisely the confines of the available space, and, most importantly, matches the remaining traces of ink visible in the available photographs (see Figure 5).

acters would appear in the available space, and to differentiate original from reconstructed characters. Each character of the reconstructed text has been compared with several nearby examples of the same or similar letters to ensure proper scale.

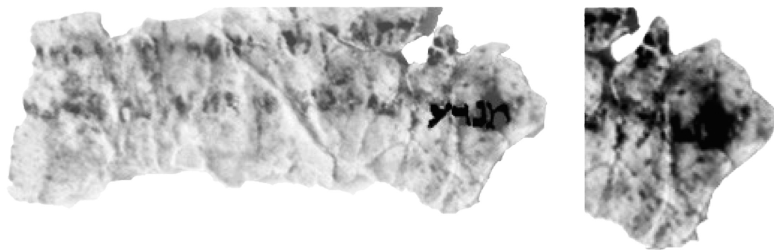


Figure 5:
Reconstruction of New Reading (left) and Magnified Image of Opening Characters of Line 24 (right)

Upon magnifying the photographic plate to several times its original size, some distinction between individual letters is visible and it becomes apparent that the smudged area originally contained four characters comprising the line's first word. The clearest of these is the fourth letter, *ayin*, which may be considered certain based on its characteristic sweeping, right-to-left downstroke and the easily visible joint with the shorter, nearly-horizontal, upper stroke (compare with the *ayin*s in Figure 2). As we move to the next character rightward we find evidence of the single, thick, vertical stroke of what appears to be a *resh* or *dalet*, since the base stroke of a *bet*, medial *mem*, medial *nun*, or medial *peh* appears to be lacking. Though the leather contains a crease between this vertical stroke and the *ayin*, remains of a horizontal head stroke may be made out, with its joint to the vertical stroke preserved at a sharp angle (not the more rounded, flowing stroke of a *resh*). This has recommended our reading of a *dalet* here, though a *resh* remains possible. (For this reason we have transcribed the character as probable rather than certain.) Venturing further to the right we encounter traces of a third letter: a clear downstroke which gives way at its base to a thick horizontal stroke striking left at 90 degrees. This could be the lower right portion of a *bet*, medial *peh*, medial *kaph*, or medial *nun*. Any evidence of an upper, head stroke (required by all but the *nun* and occasionally *kaph*) is missing, which may recommend a *nun* (or perhaps *kaph*) on material grounds. It should be further noted that the base stroke of this letter extends slightly past the vertical leg of the character to its left (*dalet*), which is fairly common in better-preserved lines of 4Q530 (e.g., אנה 1i.1; שניא 2i+3.4; ונדת 2ii.4; תנינות 7ii.7; אנה 11.3), but makes the reading here more difficult. Finally, we come to the letter at the very beginning of line 24. It is for good reason that all previous transcriptions reconstruct this character in brackets, for it is now little more than a

splotch of ink. Little can be said about it with certainty, though the area of the ink remains and the space between our proposed *nun* and the margin suggest a larger character (e.g., *tav*, *bet*, *mem*). It is primarily context that has conditioned our reading of *tav* (see below), though because the ink remains do not exclude the shape of our scribe's distinctive *tav*, we have transcribed the letter with a supralinear circlet rather than in brackets. Further support for this reading comes from what appears to be a short, horizontal foot, plausibly comprising the lower part of a *tav*'s left leg, at the lower, left edge of the ink blot (though this scribe only occasionally writes this stroke; e.g. in נחת 9.6).

The above palaeographic analysis, facilitated especially by the clear *ayin*, has opened the way to a fresh transcription and translation of lines 23-24 of 4Q530 2 Col. ii + 6 + 7 Col. i + 8–11, much of which remains indebted to previous scholars, especially Stuckenbruck and Puech:

23.]שׁמׂעתא קלה ואמר לה די יחו]א לכה[פׄ]ש[ר חלמיא ודי כלא מנה
24. תׄנׂדע בׂיצבא הן איתׂי בה ארׂבאׂ[

23.]you heard his voice. And he said to him, "He will t[ell you] the inter[preta]tion of the dreams, so that everything from him
24. you might know with certainty, whether there is deception in it[…"

In addition to the new reading of תׄנׂדע at the beginning of line 24, we also propose that the final word of line 23 (= frg. 9.13, not pictured above) reads מנה rather than מנח. It should soon become clear that this is partially based on the sense it helps make of these lines as a whole and, especially, a striking parallel of idiom with *GenAp*. However, there is also epigraphic justification for the change. The letters *heh* and *het* are at times quite similar in this scribe's handwriting (compare, e.g., the *heh* of הוית in 11.3 with the *het* of נחת in 9.6), though *het* characteristically has a much deeper inverted convex in its upper stroke. This trait does not appear to obtain for the *heh* of מנה. A magnified image of the word, along with nearby instances of *heh* and *het*, is provided in Figure 6.

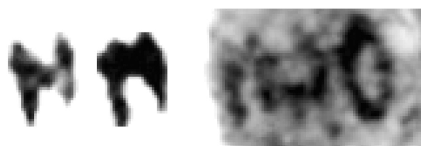


Figure 6:
Digital Image of *het*, *heh*, and מנה

In view of the contents of this column of 4Q530 the emended reading offered here fits the narrative exceedingly well. As part of Mahaway's instructions to visit Enoch he is informed that Enoch will provide a failsafe interpretation of the dreams. Consequently, the giants will know what they mean "with certainty" (ביצבא) and whether they contain any misleading information (הן איתי בה ארבא).

A Literary Parallel in the *Genesis Apocryphon*

Having arrived at the main features of the preceding reading without recourse to external parallels, we were surprised and delighted to discover a remarkably similar turn of phrase used twice in *GenAp* 2.19-22 in a narrative setting closely resembling this part of 4Q530.

The narrative of *GenAp* 2 centers on Lamech's concern over the peculiar circumstances of his son Noah's birth. Though columns 0-1 are fragmentary, phrases such as "wer]e descend[in]g, and with womankind" (הוו]א נחת[י]ן ועם נקבתא; *GenAp* 1.1), "medicines, acts of sorcery, and divi[nations" (סמין כשפין וחר]שין; *GenAp* 1.12), and "and a curse for all flesh" (ולקלל לכול בשרא; *GenAp* 1.24) indicate that the text opened with a version of the Watchers myth and an elaboration on the antediluvian sins committed by the "sons of heaven" reminiscent of the Enochic *Book of Watchers*. (16) The narrative then shifts to a sub-plot featuring the first-person dialogue of a troubled Lamech, who suspects that the newborn Noah was conceived by an illicit union between his wife Batenosh and one of the errant Watchers (i.e., he is one of the giants!). Lamech confronts Batenosh, demanding that she tell him whether or not she has been unfaithful (*GenAp* 2.1-3). Despite Batenosh's pleading, tears, and assurances of sexual pleasure with her husband, Lamech decides to further investigate her story and consults his father Methuselah. At this point Lamech suggests that Methuselah make haste to Enoch to learn the truth of the matter, employing language mirroring that of 4Q530. The extant text of *GenAp* 2.19-22 proceeds as follows:

רטת
19. באדין אנה למך על מתושלח אבי וכולא לה[ח]וי[ת לחנוך]
20. אבוהי וכולא מנה ביצבא ינדע בדי הוא רחים ור◦◦[ועם קדישיא]
21. עדבה פליג ולה מחוין כולא וכדי שמע מתושל[ח אבי]
22. רט על חנוך אבוהי למנדע מנה כולא בקושטא[ ]

(16) All transcriptions and translations of *GenAp* are from, Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon*. For an elaboration on the connections of these columns with *1 Enoch* see Daniel A. Machiela, "Genesis Revealed: The Apocalyptic Apocryphon from Qumran Cave 1," in *Qumran Cave 1 Revisited. Texts from Cave 1 Sixty Years after Their Discovery: Proceedings of the Sixth Meeting of the IOQS in Ljubljana* (ed. D. K. Falk et al.; Leiden: Brill, 2010), 205-21.

19. Then I, Lamech, ran to Methuselah my father and [t]ol[d] him everything[to Enoch]
20. his father in order to learn everything from him with certainty, since he is a beloved and…[with the Holy Ones]
21. his lot is apportioned, and they make everything known to him. When Methusel[ah my father] heard[ ]
22. he ran to Enoch his father to learn everything truthfully from him[

We may first note several basic affinities between the narrative settings of 4Q530 2 Col. ii + 6–11 and *GenAp* 2.19-22. First, both stories involve a protagonist(s) who is experiencing desperation in the uncertainly of their present circumstance, specifically in grasping the divine significance of a portentous event. Much like the assembly of the giants seek to know the interpretation and implications of their dreams, Lamech is keen to learn the import of Noah's birth and how it relates to the recent, insalubrious activities of the Watchers. Second, both narratives are rooted in the fundamental presupposition that Enoch is capable of revealing the answer to any query based on his intimate connection to God and knowledge of the divine plan. Thus, after hearing the content of Hahyah's dream in 4Q530, the immediate response is to "Give this [dr]eam[to Eno]ch, the scribe of interpretation, and he will interpret the dream for us" (4Q530 2 Col. ii + 6–11.14-15). In *GenAp* 2 the drama is heightened by the fact that both Lamech and Methuselah "run" (not just "walk" or "go") in order that Enoch may settle the matter with certainty (*GenAp* 2.19, 22). The tradition that Enoch was the recipient of divine mysteries and remains accessible as a source of this revelation runs deep in both *GenAp* and *BG*. Third, both of the concerned parties use an intermediary to seek the council of the enlightened Enoch: in 4Q530, Mahaway is dispatched by the assembly to approach Enoch (4Q530 2 Col. ii + 6–11.21), and a similar role is assigned to Methuselah in *GenAp*. (17) Finally, in both traditions Enoch lives up to his reputation and provides the knowledge sought.

In the context of these literary parallels we find the striking verbal similarities between *GenAp* 2.19-22 and 4Q530 10.1-2:

GenAp 2.20: וכולא מנה ביצבא ינדע
GenAp 2.22: למנדע מנה כולא בקושׁטׁאׁ]
4Q530 1.1-2: ודי כלא מנה תׄנדׁע בׁיצבא

(17) The motif of an intermediary in this type of situation may, in fact, be more widespread in *GenAp*, since it seems likely that in cols. 0-1 Enoch himself interceded before the Lord on behalf of the abashed Watchers. See Machiela, "Genesis Revealed," 205-10, where it is argued that these columns provide either an expansion on, or perhaps an earlier form of, *1 En.* 13.

The similarities may be grouped into three principle clusters: First, the enquiring party is seeking *comprehensive* knowledge from Enoch on a given issue. Thus, we find the similar constructions וכולא מנה, מנה כולא, and ודי כלא מנה̇. Second, Enoch is sought specifically because the information needs to be *reliable*, an aspect of these texts which fits the broader construal of Enoch as an exalted, quasi-divine figure evident especially in *1 Enoch*. The closest linguistic parallel in this regard is between *GenAp* 2.20 and 4Q530 10.2, both of which deploy the adverb ביצבא (יציב) to indicate that Lamech and the giants look to Enoch for information which is indisputably correct. When Methuselah is reported to relay the message to Enoch in *GenAp* 2.22 we witness the literary artistry of the author in his substitution of the synonym "truth" (קושט) for יציב. (18) The third element is a common employment of the verbal root יד״ע (each with nasalization). In light of the similarities of these phrases it seems plausible that both the *GenAp* (or at least this part of it) and *BG* were produced by a single Jewish group, a hypothesis supported by their overlapping interests and interpretive techniques in multiple other respects. It also encourages us to read *GenAp* and *BG* as potentially related compositions.

Similarities with Other Apocalyptic (Aramaic) Texts

Finally, we would like to note two other passages which bear brief comparison with the idiom in *GenAp* and *BG*: Daniel 7 and *1 Enoch* 106-107. Dan 7:16 reads:

קִרְבֵת עַל־חַד מִן־קָאֲמַיָּא וְיַצִּיבָא אֶבְעֵא־מִנֵּהּ עַל־כָּל־דְּנָה וַאֲמַר־לִי וּפְשַׁר מִלַּיָּא יְהוֹדְעִנַּנִי׃
I approached one of the attendants to ask him the truth concerning all this. So he said that he would disclose to me the interpretation of the matter. (19)

Here all of the linguistic elements delineated in *BG* and *GenAp* are present in a narrative setting reminiscent of both of those accounts. However, the individual pieces of the idiom are more loosely conjoined in Dan 7:16, and are thus not as clearly a set expression. In this verse Daniel yearns for "certainty" (יציבא) regarding a symbolic vision that he has just seen (much like the giants in *BG*) and approaches

(18) Through this subtle shift the author of *GenAp* may be alluding to earlier exchanges where Lamech demands that Batenosh answer him "in truth" (בקושטא; בקושט; *GenAp* 2.5, 7) and Batenosh swears to him that she has answered him "truthfully" (בקושט; *GenAp* 2.10, 18), or later assertions that Enoch has spoken "truthfully" (בקושט; *GenAp* 5.9), and of the upright conduct of Noah (קושטא; *GenAp* 6.2). In any case, use of the word קושט rather than יציב in *GenAp* 2.22 has no real impact on the meaning of the formula; at the root of both words is the conviction that Enoch will render a dependable interpretation of dreams and events.

(19) The translation is that of the NRSV.

an angelic guide in order that "from him" (מנה) he might have "all of this" (כל דנה) "made known" (from יד״ע). Of course, a major variation in Daniel is that Enoch is nowhere in sight; rather, the interpreting angel here serves an analogous role as one who is both utterly reliable and privy to the divine interpretation (note the word פשר, which also appears in *BG*).

Another instance of a possibly related idiom is found in the story of Noah's wondrous birth in *1 En.* 106-107. Closely corresponding in general to *GenAp* 2-5, Lamech beseeches his father Methuselah to present his concern over Noah before Enoch in order that he might "learn the truth from him" (106:7). (20) Though the Aramaic text of this passage is not extant among the Qumran fragments of *1 Enoch* (the text of *1 En.* 106:3-12 is, unfortunately, lacking in 4QEn^c ar) this phrase still merits consideration. Stuckenbruck has noted that the reading "*hear* the truth from him" in the Ethiopic version appears to diverge from the Greek source: since only the first letter of the verb translated as "hear" in Ethiopic is extant in the Greek (ε[…), it is unlikely that the Ethiopic text is based upon the Greek imperative "hear" (ἄκουσον). (21) The preceding verb "go" (βάδισον) is in the imperative, and we would therefore expect the same tense here; for this reason it also seems that the fragmentary Greek text disqualifies reading an imperative from μανθάνω ("to learn"). It is plausible, however, that the verb in the Greek text was the imperative ἐπιγινώσκον "come to know, discover." The LXX of Dan 6:11 provides a precedent for this by employing ἐπιγνοὺς to translate Aramaic יְדַע. Considering these factors alongside the passages in *GenAp* and *BG* it may be that the Greek text of *1 En.*106:4 reflects an Aramaic exemplar reading ודע מנה קושטא, or something very similar.

Conclusions

The new reading suggested here for 4Q530 10.1-2 provides an interesting, instructive example of a distinctive idiom shared by at least two of the Aramaic Dead Sea Scrolls. In addition to helping internally to make sense of the words of the assembly to Mahaway about his mission in 4Q530, and the role that Enoch played in this part of *BG*, the phrase ודי כלא מנה תֹּנדֿע בֿיצבא forges a mutually-illuminating literary link with *GenAp* and speaks to a close relationship between these two compositions.

Daniel A. Machiela and Andrew B. Perrin

(20) Translation is that of George W. E. Nickelsburg, *1 Enoch* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2001), 536.

(21) Loren T. Stuckenbruck, *1 Enoch 91-108* (CEJL; Berlin and New York: Walter de Gruyter), 639.

4Q530 9-10
ADDENDA ET CORRIGENDA

Les deux nouvelles lectures aux lignes 2 ii 23-24 proposées par D.A. Machiela et A.B. Perrin sont certainement à retenir (1). Armés de l'électronique pour le grossissement et les contrastes des reproductions des fragments, les auteurs ont fait des observations pertinentes concernant mes doutes de certaines lectures. Lors de mon étude, je ne disposais que de la loupe et d'une binoculaire, mais pas de microscope au Musée Archéologique Palestinien, ce qui limitait considérablement les moyens de lecture d'une surface difficilement lisible. Grâce à ces nouveaux outils, il est possible d'améliorer grandement des parties douteuses. Ainsi la lecture *mnh*, à la fin de la ligne 23 de la colonne 2 ii ++ est paléographiquement indiscutable, voir particulièrement PAM 41.444 et 42.496 ; le ductus est exclusivement celui du *he*.

La lecture de la dernière ligne conservée par le fragment 10 a fait difficulté. Sur certaines reproductions et PAM 43.568 en particulier, on peut lire *'ytyw bh* « y introduire », mais soupçon que dissipent PAM 42.496 et même 41.444, en faveur du seul *'yty*, et *bh* était déjà indiscutable au lieu de *pm*. Au début de la ligne, ce qui faisait difficulté, c'était à première vue les deux hastes parallèles qui précédent le *'aïn* ; j'avais proposé de dédoubler la première qui est plus épaisse, et de lire *why*, et cette séquence m'avait entraîné à proposer la lecture

(1) D.A. Machiela and A.B. Perrin, «'That you may know everything from him with certainty'. A New Reading in 4QEnGiants[b] ar (4Q530) and a Literary Connection between the *Book of Giants* and *Genesis Apocryphon*», *RQ* 97 (2011) 113-125. Mais contrairement à leur note 3, j'ai daté 4Q530 dans le premier quart du 1[er] siècle av. J.-C., non du milieu, et 6Q8 du milieu du premier siècle, E. Puech, *Qumrân Grotte IV. XXII. Textes araméens Première partie 4Q529-549*, *DJD* XXXI, Oxford, 2001, p. 21, voir aussi E. Puech, « Les songes des fils de Šemiḥazah dans *Le Livre des Géants* de Qumrân », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 2000, 7-25, p. 10-11.

°*pnwh*°̦ à comprendre *kpnwhy* (2). La distorsion des morceaux composant le fragment 10 et l'horizontalité des lignes 18-24 laissaient supposer la présence d'un mot assez court en début des lignes 23-24, d'où la proposition d'y placer peut-être le fragment 12 (3).

Les auteurs proposent de lire sur le petit bout de cuir en partie détaché au début de la ligne 24 (4) : *tnd'*, lit. « tu connaîtras », lecture qu'appuie bien mieux encore PAM 42.496. Mais sur cette reproduction avec le grossissement électronique, le bas du *taw* n'a pas de pied horizontal comme le seul exemple en ii 16, ou sur la figure 5 des auteurs ; il est du type des *taw* précédents, lignes 19-23, et de l'ensemble des *taw* du manuscrit, au jambage gauche en oblique, du type de boucle fondue. Comme le soulignent fort à propos les auteurs, la séquence est alors syntaxiquement parfaite, et elle a des parallèles textuels. Elle est donc elle aussi à retenir.

Mais les auteurs qui ne lisent pas les restes de *l]kh*, ne se prononcent pas sur le début de la ligne 23 ni sur la séquence avec la phrase précédente. J'en profite pour apporter quelques rectifications à l'édition *princeps* (5), outre les deux nouvelles lectures maintenant assurées *mnh tnd'* :

21 [ונפיליא ו]קרו מהוי ואתה לכ[נ]שת[חברוהי]גבריא ושלחוהי על חנוך
22 [תני]נו\י ואמרו לה אזל[עלוהי דאנ]ת[ה ידע]אתרא דמיתא לכה די
23 [ח]ד שמעתא קלה ואמר לה די יחו[א ל]כה פ[ש]ר חלמיא ודי כלא מנה
24 תנדע ביצבא הן איתי בה ארבא[או לא

21 et les Nephîlîm et] ils appelèrent Mahawaï ; il entra dans l'assemblée [de ses compagnons]les géants, et ils l'envoyèrent auprès d'Hénoch

(2) E. Puech, *DJD* XXXI, *op. cit*., p. 37. La figure 3 des auteurs ne rend pas exactement ma lecture du passage pour ce mot. En *DJD* XXXI, p. 28, ligne 9, corriger la faute de frappe *šršhy* en *šršwhy* comme en 6Q8.

(3) *Idem,* p. 37, avec beaucoup d'hésitation. Ma restauration était bien moins longue que celle de L.T. Stuckenbruck, *The Books of Giants from Qumran. Texts, Translation, and Commentary, TSAJ* 63, Tübingen, 1997, p. 124, pour ces deux lignes. En fait, l'alignement de la ligne 24, s'il n'est pas parfait, est acceptable, en lisant le blanc de la marge. Avec les auteurs, le fragment 12 ne prend manifestement pas place en cet endroit.

(4) La cassure qui coupe en deux le *mem* de la ligne 23 se poursuit entre *'aïn* et *bet*, le joint assez lâche sur les reproductions, le bout de cuir est à replacer pour un alignement correct horizontal et vertical. De plus ce qui pouvait être pris pour le deuxième jambage d'un *he* (PAM 41.444, etc.) est l'ombre d'une autre cassure du cuir.

(5) À la ligne 19 on peut aussi bien restaurer *hw'* que *rb'*, mais le sens est le même. La présentation du manuscrit par M. Langlois, « Livre des Géants (4QEnoch-Giants[b] ar). 4Q530 », dans *La bibliothèque de Qumrân, 1. Torah Genèse*, édition bilingue des manuscrits dirigée par K. Berthelot, T. Legrand et André Paul, Paris, 2008, p. 189-99, où il dénombre 39 fragments qu'il date du tournant de notre ère (mais voir note 1 ci-dessus), alors qu'il garde la numérotation des 20 fragments de l'édition, marque un recul certain et non un progrès dans l'étude du manuscrit.

22 [une deuxième]fois et lui dirent : « Va[auprès de lui, car to]i[tu connais]le lieu où il te faisait venir, où
23 [*une fo*]*is* tu as entendu sa voix, et dis-lui qu'il te montre l'interprétation des songes et que, de sa part,
24 tu puisses tout connaître avec exactitude, s'il y a de la fraude[ou pas.

Au début de la ligne 22, il y a une trace de pied de lettre qui convient mieux à *nun* qu'à *bet* retenu précédemment, suivi de *waw*/*yod*. Compte tenu du passage et de 7 ii 6-7, il paraît préférable de lire [*tny*]*nw* ou [*tny*]*ny* « [une deuxième]fois » qu'un parfait pluriel coordonné avec les deux autres, voir *tnynwt* en 7 ii 7 et Dn 2,7, et *tny'ny* en 1Q20 XXI 1. Puis la lecture *'zl*[*'lwhy d-* s'impose. L'écartement de deux traces d'hastes à la cassure convient mieux à *taw* qu'à *he* dans cette main, d'où la proposition *d'n*]*t*[*h* pour l'espace, suivi très probablement de *yd'* (6). Puis la lecture *dmyt'* qui est paléographiquement assurée, est à comprendre comme participe *haph'el* de *'th* meilleur pour le sens. À la ligne 21 la restauration *ḥbrwhy* est plus vraisemblable que ma précédente *npyly'*, trop influencée par la séquence des lignes 20-21, voir déjà l'emploi aux lignes 5 et 1 (7).

Au début de la ligne 23, des traces d'haste paraissent visibles au-dessus du *nun* de la ligne 24, *dalet* possible et pour l'alignement et le sens, comprendre sans doute [*ḥ*]*d* attendu (8).

Ainsi lues, ces lignes ne font plus difficulté, mais à condition de bien analyser les formes et la syntaxe. On ne peut pas suivre les auteurs et analyser *w'mr lh*, l. 23, comme un parfait, mais comme un impératif, à la suite de, et coordonné à *'zl*[*'lwhy*, l. 22, d'une part et, d'autre part, *dy yḥw*[*' l*]*kh p*[*š*]*r ḥlm' wdy kl' mnh tnd' byṣb'* sont deux propositions coordonnées identiques dépendant directement du verbe *'mr* qu'on ne peut rendre différemment selon le cas : « And he said to him, 'He will t[ell you] the inter[preta]tion of the dreams, so that everything from him you might know with certainty,…' ». La construction araméenne est bien plus logique et simple. Et il est clair que *tnd'* a ici une nuance modale.

(6) Ma précédente proposition *dy*]*'*[*rḥt* tenait à l'analyse de *dmyt'*, où je trouvais difficile de lire une orthographe très défective du verbe *'th*, attendant une forme *dmyty'* au *haph'el*. Je cherchais alors un substantif féminin en accord avec *dmyt'*. Pour l'analyse de la forme verbale, voir A. CAQUOT, « Les prodromes du déluge : légendes araméennes de Qoumrân », *RHPT* 83 (2003) 41-59, p. 53. Les lectures et les restaurations de STUCKENBRUCK, *The Books of Giants*, *op. cit.*, p. 124-27, ne sont pas à retenir, voir déjà mon compte rendu, *RQ* 76 (2000) 635-38.

(7) Correction déjà signalée dans ma note « Les songes des fils de Šemiḥazah », *art. cit.*, p. 18-19.

(8) Suggestion déjà en *DJD* XXXI, *op. cit.*, p. 37.

Le sens précis de *spr prš'*, l. 14, ne semble pas bien rendu par les auteurs (9). On ne peut pas ne pas distinguer quelque peu les deux mots *prš*, l. 14 et de même en 4Q203 8 4 (10), et *pšr*, ll. 14 (verbe) et 23 (substantif), de même en 7 ii 7-10 (où doivent être restaurés des emplois des deux racines), et en 4Q203 8 13. Dans ces passages du *Livre des Géants*, il n'y a pas simple juxtaposition de mots ni paronomase (11) avec des racines différentes. Sans doute, la ligne 14 demande de donner le songe à Hénoch pour qu'il l'interprète, puisque les Géants n'ont pas pu en donner l'interprétation à Hayah (l. 13). Aussi Mahawaï est-il envoyé à son tour auprès d'Hénoch afin que ce dernier lui fasse connaître l'interprétation du songe (ll. 14 et 23). Arrivé auprès d'Hénoch, le manuscrit fait dire à Mahawaï le propos de son second voyage céleste : « pour que tu [me/nous] sois l'interprète [des deux songes », 7 ii 7-(8)-9-(10), et commence alors l'interprétation des jardiniers—Veilleurs par Hénoch. Ailleurs Hénoch est généralement qualifié de *spr qwšṭ'*—γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης « scribe de justice/vérité » *1 Hen* 12,4, et 15,1 ἄνθρωπος ἀληθινός καὶ γραμματεὺς τῆς δικαιοσύνης « homme véridique, scribe de vérité ». La racine *prš* signifie « séparer, démêler, discerner, expliciter », nuance de *pšr*/*ptr* « interpréter ». Le substantif *prš'* aura alors le sens de « discernement, jugement ». Cette signification convient aux emplois connus du mot dans le *Livre des Géants* et ailleurs, comme sur l'ostracon araméen d'Éléphantine *wšlḥt lh lmprš ly mlt'* « et je lui ai écrit pour qu'il me démêle l'affaire » (12). Ce sens est aussi celui que le moyen persan a gardé comme qualificatif du scribe Hénoch (13). Tout cela devrait

(9) MACHIELA and PERRIN, *art. cit.*, note 6, qui suivent délibérément la proposition de Stuckenbruck, « interpretation », qui lui se refuse à distinguer les deux racines.

(10) J.T. MILIK, *The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford, 1976, p. 315, traduit *spr prš'* « the distinguished scribe », voir p. 262, pour les explications du « scribe de distinction et du scribe de justice ». Dans ce passage Hénoch semble ne remplir que le rôle du scribe sous la dictée de l'interprète Raphaël, l'exécuteur des jugements divins. Il n'est alors qu'un transmetteur humain du message, mais pas un interprète spécifique.

(11) Malgré L.T. STUCKENBRUCK, *Qumran Cave 4 XXVI. Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1, DJD* XXXVI, Oxford, 2000, p. 3, reprenant ses explications de *The Book of Giants, op. cit.*, p. 118.

(12) Voir J. HOFTIJZER and K. JONGELING, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden, 1995, p. 944, M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Jerusalem, 1990, p. 451s.

(13) Voir H.J. POLOTSKY, « Aramäisch *prš* und das 'huzvaresch' », *Le Muséon* 45 (1932) 273-83, et W. SUNDERMANN, « Ein weiteres Fragment aus Manis Gigantenbuch », *Orientalia J. Duchesne-Guillemin emerito oblata*, *Acta Iranica* 23/Second Series 9, Leiden, 1984, 491-505, p. 496, n. 29, note que la traduction littérale de l'épithète d'Hénoch en moyen persan *'zw'r'g* (fragment L recto 11) est « der Unterscheider, Erkenner », donc « celui qui discerne, démêle, explicite ».

avoir quelque poids pour le sens à donner au mot. En effet, il est demandé à Hénoch non seulement d'interpréter, mais aussi de démêler le vrai du faux, la vérité et la fraude (l. 24), ce que soulignent à leur tour les expressions « scribe de vérité/justice, homme véridique » de *1 Hénoch*. L'expression *spr prš'* signifie donc bien « le scribe du discernement » (14), et non simplement « le scribe interprète » (15) ou « le scribe distingué » (16). Hénoch est le scribe qui interprète tout en discernant le vrai du faux, car il a la connaissance des mystères divins et peut en révéler les jugements. Sa compétence va bien au-delà de la seule interprétation, ici comme en 1QGnAp II 19-20, où il n'a pas nécessairement toujours à donner une interprétation, mais à dire la vérité (17). Dans un passage proche de Dn 7,16, la recherche de la vérité et celle du sens sont aussi liés. Et en *1 Hen* 106,7, Hénoch est consulté pour connaître la vérité et non pour une simple interprétation.

Enfin, je profite de l'occasion pour signaler un sobriquet palmyrénien *mhwy* : X *br* Y… *dy mtqrh MHWY* (*Corpus Inscriptionum Semiticarum* II/III nos 4130-4131-4132) à la fin du premier siècle de notre ère (18).

Ainsi lue, la colonne 2 ii ++ de 4Q530 est maintenant entièrement récupérée et elle offre un sens suivi tout à fait correct dans sa construction araméenne.

Émile Puech
CNRS-Paris — ÉBAF-Jérusalem

(14) Comme je l'ai déjà expliqué dans l'*editio princeps, DJD* XXXI, *op. cit.*, p. 35, et dans « Les songes des fils de Šemiḥazah », *art. cit.*, p. 14, mais que ne semblent pas connaître les auteurs de la note.

(15) Stuckenbruck, *The Book of Giants, op. cit.,* p. 116, signification que retiennent à tort Machiela and Perrin, *art. cit.*, *passim* et n. 6.

(16) Milik, *The Books of Enoch, op. cit.*, p. 305, 315 et 262. Langlois, *art. cit.*, p. 194-95 et n. 1, retient « le scribe de distinction » avec essai d'explication de la qualité du scribe qui n'emporte pas l'adhésion, loin de là.

(17) Voir dernièrement D.A. Machiela, *The Dead Sea Genesis Apocryphon. A New Text and Translation with Introduction and Special Treatment of Columns 13-17*, *STDJ* 79, Leiden.Boston, 2009, p. 36.

(18) Voir J.K. Stark, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford, 1971, p. 30 et 93 : signification incertaine, ce pourrait être un nom parthe, … Cette attestation méritait d'être signalée, survivance d'un nom inexpliqué dans la région ?

RECENSIONS

Jonathan Ben-Dov, *Head of All Years: Astronomy and Calendars at Qumran in their Ancient Context* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 78; Leiden: Brill, 2008). Pp. XX + 331. € 103, $ 147. ISBN: 978 90 04 17088 9.

In the revised version of his doctoral dissertation written originally in Hebrew Jonathan Ben-Dov sets out to analyze the continuity of the 364-day calendrical tradition present in the *Ethiopic Astronomical Book* and other Qumran texts. Chapter one ("Unifying Elements of the 364-Day Calendar Tradition", pp. 21–67) argues for the stability and continuity of the 364-day calendar tradition, beginning with the Astronomical Book until the latest calendar texts from Qumran. Ben-Dov's second chapter ("Lunar Theory and the Composition of AB", pp. 69-118) is dedicated to the composition of the Astronomical Book and lunar theory it entails. Understandably, he defends temporal priority of 4Q208 and 4Q209 in relation to the Ethiopic text. When analyzing the texts that speak about lunar theory, he divides them with Neugebauer into two separate treatises (chs. 72–75 and 78–79), and notes that each concludes with a section on stars (75:1–3 and 82:4b–20). These two lunar treatises are divided according to three content-oriented principles (p. 81): 1. Lunar month–number of illuminated parts–aspects of Time (primarily); 2. Lunar year–place in the heavenly gates–aspects of location in Space; 3. Lunar year–number of days compared with the 364-day year. According to these criteria the first lunar treatise (chs. 73–74) contains three sections, each corresponding thematically to one of the content-oriented criteria (Moon I. Ch. 73; Moon II. 74:1–9, 17; Moon III. 74:10–16); in a similar way the second treatise (chs. 78–79) falls into three parts (Moon I. 78:1–9; 78:10–14, 17; Moon II. 78:15–16; 79:3–5; Moon III. 78:15–16; 79:3–5).

Note that Ben-Dov's division of the Ethiopic text does not include any reference to literary criteria and Qumran evidence. 4Q209 frg. 26 proves that the order of the Ethiopic text should be changed in the following manner: 79:3–5+78:17+79:1. In Ben-Dov's division of the Ethiopic text (chs. 78–79, Treatise II) 78:17 follows 78:10–14, which is contradicted by 4Q209 frg. 26.

Concerning the relationship of the Ethiopic text with the Aramaic fragments, Ben-Dov affirms that the second lunar treatise (chs. 78–79) follows the same principles and conforms to the same thematic division found in Qumran manuscripts. "However, no close parallel to the first lunar treatise (Chapters 73–74) exists in the Aramaic fragments, the EMLV (= expanded model of lunar visibility in 4Q208 and 4Q209, HD) following a different thematic structure wherein the main theoretical aspects—sun, Moon I, Moon II—are integrated into one treatise" (p. 82).

Curiously, Ben-Dov imposes his content-related criteria found in the later form of the text (*Gəʿəz* version) on the earlier text (Aramaic fragments). Additionally, the supposed lack of close parallelism between chs. 73–74 and the Aramaic text is a generalization linked to Neugebauer's incorrect explanation of 73:4–8, which became fundamental for Ben-Dov's understanding of chapter 73 (see pp. 83–84). In his treatment of the Qumran fragments of the *Aramaic Astronomical Book* (4Q208-4Q211), Ben-Dov reads the fragments in the context of the Ethiopic version, ascribing them to his division of the Ethiopic text. And thus 4Q210 frg. 1 iii 3-5 becomes part of the Second Lunar Treatise, Part I: 1 En 78:1-9 (p. 98), because it overlaps with some parts of chapter 78. Such an approach is questionable because the Aramaic fragments, especially 4Q208 and 4Q209 appear to be much longer than the Ethiopic version, and consequently they must have had a different literary structure than the Ethiopic version. In other words, Ben-Dov's claim that the Ethiopic text (chs. 78-79) conforms to the thematic division found in Qumran manuscripts can hardly be supported by the fragmentary Aramaic texts.

Ben-Dov concentrates too heavily on the Ethiopic text to the extent that he does not notice the evident parallelism between the moon computation in 4Q208-4Q209 and 1 En. 73:4-8. He repeats the erroneous interpretation of the Ethiopic verses proposed by Neugebauer according to which verses 4-8 deal with the number of illuminated parts in the moon, that is with the moon's increasing illumination (pp. 83-84). He also claims, incorrectly, that "v. 7 repeats the description of the first day of the month, despite the fact that vv. 5-6 have already described that day at some length" (p. 86). Verse 7 ends the description of day 30 and begins the description of day 1 (Drawnel, *The Aramaic Astronomical Book*, 2010: §3.3.2). The improper explanation of 73:4–8 is due not only to the heavy dependence on Neugebauer's interpretation but also to the lack of a comparison with the monthly pattern of lunar calculation found in the Aramaic fragments. Ben-Dov also uncritically repeats the incorrect explanation of the fractions in 4Q210 frg. 1 iii 8 proposed by Matthew Black: "On the first day the moon decreases by one part *from* fourteen parts" (p. 100). In sum, an independent and judicious treatment of the Aramaic fragments (4Q208-4Q211) is lacking.

Concerning the difference between the "expanded model of lunar visibility" (4Q208 and 4Q209), and the treatise on lunar theory in chs. 73–74, Ben Dov (2008: 95) also states "that the most pronounced difference lies in the marginalization of the time periods of lunar visibility in the latter source." Such a statement neglects 73:7e–8 that deals exactly with periods of lunar visibility (day 1; see Drawnel, *The Aramaic Astronomical Book*, Oxford

2010, §3.3.2). Note that, except for day 30 and 1, the rest of lunar monthly computation in chapter 73 is simply cut off.

Ben-Dov concludes his separation of the *Ethiopic Astronomical Book* into two treatises by declaring Chapter 76 (winds and weather) as the concluding part of the first treatise (72; 73; 74:1–9, 17; 74:10–16; 75; 76), and Chapter 77 (winds and weather) as the concluding part of the second treatise (78:6–9, 10–14, 17; 79:3–5; 78:15–16 and 79:3–5; 82:4–20 and 4Q211; 77; see his Table 2.5, p. 117). It is difficult to find justification for Ben-Dov's labeling chapter 77 "winds and weather." The text in that chapter deals with the four quarters of the sky and geography of the earth. It is nonetheless difficult to find chapter 77 postponed until after 82:4-20 + 4Q211 at the end of the reconstructed order of the "second treatise." Note that 4Q209 frg. 23 unequivocally witnesses to the present position of chapter 77 in the Ethiopic text, that is after chapter 76. Once again Ben-Dov did not take into consideration the data provided by the Aramaic fragments.

Concerning the understanding of the Aramaic text in 4Q208 and 4Q209 that speaks about the moon phases, Ben-Dov accepts the explanation proposed by Drawnel (*RevQ* 23 [2007] 3-41), but introduces his own label: "Expanded Model of Lunar Visibility" (EMLV). He explains this new designation in the following way: "It is "expanded" because it includes not only the series of fractions measuring lunar visibility but also data on solar and lunar positions (expressed by the system of heavenly gates)" (p. 72). Note that the presentation of data concerning the moon in 4Q208 and 4Q209 has been additionally "expanded" in a much more pronounced way: while EAE XIV Tables A and B deal with lunar visibility during the night only, the Aramaic calculation deals with daytime as well. Additionally, the Aramaic text adds an additional column F that computes the amount of moon's light, not present in EAE XIV. Ben-Dov's terminology assumes a limited extend of "expansion," restricted to the gate system only. The Aramaic text seems to use a term in relation to simple arithmetical operations on which most of Aramaic calendrical proceedings depend: "calculation" חשבון, see 4Q209 frg. 25 3; frg. 26 7; frg. 27 3. The question arises as to whether one should divide the text on the basis of the content-oriented criteria only, or perhaps it would be better to speak about different "calculations" with their own literary structure. Just to give one example, the description of lunar visibility periods in 4Q208-4Q209 expressed by a set of formulaic sentences proves a conscious literary approach by the Aramaic composer.

Chapter three of the monograph (pp. 119–151) is dedicated to the schematic triennial cycle in Qumran manuscripts according to the formula 3 x 364 = 3 x (354 + 10) previously discussed by A. Jaubert and J. T. Milik. Following the opinion of W. Horowitz, Ben-Dov is convinced that the 364-day year was developed in Mesopotamia as an improvement upon the 360-day year. In the fourth chapter of his dissertation (pp. 153–196) Ben-Dov details the astronomical teaching of the MUL.APIN compendium and Tablet XIV of the *Enūma Anu Enlil* astrological series, as well as searches for the use of MUL.APIN-type astronomy in later Neo-Assyrian letters and reports, and in Greek, Roman, Egyptian, and Indian sources. Comparing the Astronomical

Book with MUL.APIN and EAE Tablet XIV Ben-Dov accepts the theory about the presence of the 364-day year in cuneiform sources and in the Astronomical Book, although the inclusion of four additional days to the 360-day ephemeris constitutes "an "inner-Enochic" development, based on the septenary tendencies adopted by the Jewish authors" (p. 182). Other points of Babylonian influence concern the length of daytime and nighttime (Ch. 72), the gates/paths of heaven and annual seasons, lunar visibility periods, and central place of the stars in the structure of the year (pp. 183-196). Of special interest is the elaboration of lunar visibility patterns in the Aramaic fragments.

Chapter 5 (pp. 197–244) analyzes the lunar phases present in the Qumran *Mishmarot* scrolls in relation to late Babylonian astronomy. Ben-Dov proposes to interpret the lunar data in 4Q320–4Q321 as reflecting the "lunar Three" phenomena present in Babylonian astronomical texts (pp. 233–236). His interpretation was elaborated in earlier publications together with W. Horowitz, but it has not found a general scholarly acceptance. When musing on ways of transmission of Babylonian astronomical lore from Mesopotamia to Judaea (chapter 6, pp. 245-278), Ben-Dov stresses the role of Aramaic language and Aramaic scribal culture as a means of propagation of Mesopotamian traditions (pp. 257-64). "The texts from Qumran also merit attention for their exemplification of the role of Aramaic as a cultural vehicle in the transmission of Babylonian science. The Aramaic EMLV is the closest one comes to a translation of an Akkadian astronomical text into a western vernacular during this early period" (p. 285).

Ben-Dov's monograph contains a thorough comprehensive assessment of calendar theories retrieved from Qumran manuscripts and Second Temple literature, and as such is recommended to all scholars interested in the topic. The wealth of information it contains will certainly benefit the reader, although the analysis of single topics does not always correspond to what one actually finds in the manuscripts. The Qumran fragments of the *Aramaic Astronomical Book* are not analyzed independently, but their interpretation relies heavily on the not always correct opinions of other scholars.

Henryk DRAWNEL

Emanuel Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert*. Leiden; Boston: Brill, 2004. Studies on the Texts of the Desert of Judah volume 54. 398 p. 21 plates.

Researchers interested in the study of scribal practices from many fields have much to celebrate in Tov's volume on scribal practices reflected in the texts from the Judean Desert. As Tov makes clear, this work is not limited to the texts from the caves near Qumran, but takes into account the documentary and literary texts from the Judean Desert. It is therefore more broadly based than might be expected from a scholar known for his expertise on the Qumran material. Tov not only covers the scribal practices discernable from an analysis of the Judean Desert texts in Hebrew and

Aramaic, but also covers texts written in Greek and to a lesser extent also in Latin. It should be noted that his attention is focused on the texts in Hebrew and Aramaic. As he states in the introduction, "The scribal practices used in the Nabatean-Aramaic, Greek, and Latin documents from Masada, Nahal Hever, and Murabba'at are covered less fully in this monograph." (6) It should also be noted that the small number of documents in Arabic from the Judean Desert, which were published as part of the Discoveries in the Judean Desert series, are also not covered. This volume will be of interest not only to those in the fields of biblical studies, textual criticism, and of course the study of the Dead Sea Scrolls. This volume should also be of great interest to scholars in fields devoted to the study of scribal practices in the greco-roman world and in the ancient near east. This volume presents thirty-two of Tov's previously published studies in revised form. A list of those articles in chronological order is given on pages *xx* and *xxi* in the preface. As stated in the preface, Tov's volume is the fruit of twelve years of labor during which time he was the editor in chief of the *Discoveries in the Judaean Desert* series. Armed with the scribal skills, which he has demonstrated in so many studies, Tov was in the perfect position to satisfy an intellectual interest in scribal practices, which went back to his student days at the Hebrew University.

Those expecting a work limited to the paleography of the Judean Desert scrolls will have to look elsewhere. As stated in the introduction:

> The analysis of scribal practice refers to the following aspects: the copyists and their background (ch.2 below), writing materials (ch. 3) such as scrolls (3c-d), technical aspects of the writing of scrolls such as ruling, the length of scrolls, sheets, and columns (ch. 4). It also refers to writing practices (ch. 5), such as divisions between words, small sense units (stichs and verses), and larger sense units (sections; 5a), the special layout of poetical units (5b), scribal marks (5c), correction procedures (5e-f), the scripts (ch. 6), special scribal characteristics reflected in certain types of texts (ch. 7), and various scribal traditions (ch. 8).

In addition to those eight chapters there are nine appendixes, which helpfully bring together detailed information, frequently in tabular form:

Appendix 1: *Characteristic Features of the Qumran Scribal Practice*
Appendix 2: *Papyrus Texts from the Judean Desert*
Appendix 3: *Opisthographs from the Judean Desert*
Appendix 4: *The Greek Texts from the Judean Desert*
Appendix 5: *Scribal Features of Early Greek Witnesses of Greek Scripture*
Appendix 6: *The Hebrew Texts from Masada*
Appendix 7: *Scope and Spacing of the Units in the Biblical Text Quoted in the Pesharim*
Appendix 8: *Scribal Features of Biblical Manuscripts*
Appendix 9: *Orthographic and Morphological Features of Texts Written in the Qumran Scribal Practice*

Tov does an excellent job of presenting an enormous amount of data in usable and user-friendly formats. There is a two-page list of tables before the preface, which lists many of the myriad tables of data found throughout the volume. Adding to the treasures of the volume is the numbered chart of *Figures* showing scribal signs (pp. 361-5) and the *Illustrations* at the end of the volume. When working in the area of scribal practices, which include the formatting, and annotation of the text, it is extremely helpful to be able to see examples of scribal features as well as read a description of them. In addition an *Index of Ancient Sources* and an *Index of Subjects* make it relatively easy to find any topic, which is not listed in the extensive table of contents.

This volume collects the observations and analysis of scribal practices based primarily on the Hebrew texts from the Judean Desert which developed over a period of more than a decade. The studies presented here may then be understood to represent a level of maturity in the views presented. The comments, which follow must necessarily, be selective when faced with the vast amount of data, which has been gathered in this collection of studies.

Those acquainted with Tov's work will find familiar theories such as the Qumran Scribal Practice to which he dedicates a detailed discussion in chapter 8a (2) [pp. 261-273] as well as two appendixes where the characteristic features of the Qumran Practice are described and all texts with those features are listed (Appendix 1) and orthographic and morphological features associated with the Qumran Practice are described and all texts exhibiting those features are listed (Appendix 9). This volume pulls together all the data pertaining to the Qumran Practice and Tov's understanding of this group of manuscripts. In addition to orthographical and morphological features, which Tov sees as characterizing this group of manuscripts, he also discusses eighteen features of scribal practices, which he uses as isolating criteria to arrive at the identification of this group of manuscripts. Using this combination of specific features of scribal practices, orthographic features and morphological features Tov has isolated manuscripts, many from Qumran, which seem to point to the existence of a coherent "Qumran scribal group" (p. 272), which he identifies as responsible for copying almost all of the works which have been described by scholars as sectarian compositions. Although he does not develop the idea, given the early date of a number of biblical and non-biblical texts written in the Qumran Practice, which are earlier than the beginning of the occupation of the Qumran site by the sectarian community, it is clear that the Qumran Practice does not originate with the scribes of Qumran. Rather, the Qumran practice may be understood as descriptive of a coherent cluster of scribal practices, which were in existence prior to the founding of the community at Qumran and which were adopted by the sectarian group, probably a group of Essenes, which established themselves at the community. The earliest attestation of the Qumran Practice seems to be with 4QQoh[a] dated 175-150 BCE. It would be interesting for Tov to explore the origins of this scribal practice, which he has isolated and which becomes concentrated at Qumran.

In contrast to the detailed presentation of his theory of the Qumran Practice there is only a brief paragraph devoted to a possible scribal school reflec-

ted in the Proto-Masoretic manuscripts from the Judean Desert. Those wishing for a detailed presentation of Tov's understanding of the prominence and history of the Proto-Masoretic manuscripts during the second temple period should consult his article, "The Text of the Hebrew/Aramaic and Greek Bible Used in the Ancient Synagogues," in *The Ancient Synagogue: From its Origins until 200 C.E. – Papers Presented at an International Conference at Lund University October 14-17, 2001* (ed. B. Olsson and M. Zetterholm; ConBNT 39; Stcokholm 2003) 237-59, which is listed in the preface of this volume and is referred to several times. More attention to his understanding of the Proto-Masoretic group of texts in the Judean Desert during the second temple period would perhaps have balanced his attention to the Qumran Practice group of manuscripts, but as stated in the introduction, "This study pertains mainly to the technical aspects of scribal activity…the analysis covers only some aspects of the textual transmission of compositions…" (p. 1-2). It was necessary to avoid straying into a discussion of the history of the biblical text and its transmission.

Chapter 4: *Technical Aspects of Scroll Writing*, is typical of the volume in that it is filled with data on scribal conventions in the formatting of scrolls from the level of the individual line to the length of scrolls and their division into units. In the final section of this chapter (j) Tov goes into detail about his idea of *De Luxe* editions of scrolls. This concept, that scribes prepared scrolls with authoritative content with larger writing blocks and/or larger upper and lower margins is also an important element in his thinking about the status of Proto-Masoretic biblical manuscripts in the Judean Desert. See in addition his article cited above.

One element of scribal practice, which is slighted in this impressive collection of studies, is scribal hands. Tov's discussion of scribal hands is limited to a discussion of those manuscripts where more than one scribe copied the text and the implications for that practice (pp. 20-24) and the interesting cases where one scribe has been identified as the copyist of more than one manuscript (pp. 23-24). Although it is clear that the paleographic analysis of scribal hands in the Hebrew texts from the Judean Desert requires a monograph length work in its own right, nevertheless, a basic discussion of the issues involved in the paleography of the scrolls with illustrations might reasonably be expected in a work of this scope.

As with Tov's well-known work, *The Textual Criticism of the Hebrew Bible*, which has become the standard reference work in the field, his volume on scribal practices will certainly become the essential starting point and reference work for any future work on scribal practices and scribal production of texts during the second temple period in the Palestine. Like the scribes he so clearly admires, in this volume Tov has produced a *De Luxe* edition dedicated to the study of their work.

Russell FULLER

Holistic Qumran. Trans-Disciplinary Research of Qumran and the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the NIAS-Lorentz Center Qumran Workshop, 21-25 April 2008, ed. by J. Gunneweg, A. Adriaens, J. Dik, STDJ 87 ; Leiden-Boston : Brill, 2010. 16 x 24,5 ; XVIII+192 p. et 13 planches couleurs, relié : € 93/ US$ 132. ISBN 9789004181526.

L'identification essénienne de Qumrân, site et manuscrits, par le fouilleur, R. de Vaux, est soumise depuis quelques décennies à des critiques de tous horizons. On a mis en doute les conclusions des archéologues comme celles des épigraphistes et des paléographes dont on suspecte les approches subjectives, les sciences humaines n'ayant pas l'objectivité des sciences dites dures. Par une approche pluridisciplinaire, J. Gunneweg a essayé de pallier ce manque en mettant en œuvre les ressources de la recherche moderne : l'activation neutronique, la datation par le radiocarbone et la thermoluminescence, la tomographie neutronique, la recherche de l'ADN, bref tous les nouveaux procédés qui peuvent fournir d'utiles informations. Cette approche transdisciplinaire est la bienvenue dans la mesure où elle n'est pas destructrice des originaux et où les coûts sont raisonnables. Pour ce faire, l'auteur s'est entouré d'une équipe de collaborateurs, physiciens et chimistes de divers pays, qui ont exposé les résultats dans un atelier en Hollande en 2008, objet de cette publication.

Aux p. 2-3, sont énumérées les questions posées, par exemple l'origine de l'argile pour le potier local, la datation de la céramique, les ossements d'animaux, les cuirs et l'encre des manuscrits, les textiles, les squelettes et leur genre, le baume, etc., toutes questions débattues depuis les découvertes. Les études sont réparties en 15 chapitres d'inégale longueur et se recoupant assez souvent. Le premier traite des procédés pour l'étude de monnaies en bronze très corrodées, mais les auteurs ont étudié des pièces byzantines non qumraniennes. Le suivant s'intéresse à l'étude du cuir (on ne peut pas encore parler de parchemin) et du papyrus et de l'encre par laminographie, et microtomographie aux R-X au synchrotron de Grenoble, étude reprise au chap. 7 qui note l'absence d'oxyde de fer dans l'encre de 1Q*ApGn* sensé avoir rongé le cuir. L'encre est à base de carbone (suie) ; la dégradation du cuir devrait être due à l'encre ou au liant utilisé, probablement un genre de colle à base d'os. Au chap. 9 sont présentés les moyens d'analyse de l'encre pour individualiser les différents scribes ou copies : identifier le liant (gomme arabique ou galle de noix) et l'eau utilisée. À ce sujet, je note un désaccord fondamental dans la formulation d'I. Rabin *et alii*, « Spring water of the coastal region of the Dead Sea has a very specific composition similar to that of the Dead Sea itself, with a strikingly low ratio of chlorine to bromine as compared to any water source throughout the country » (p. 125-26 et *idem* en *DSD* 16 [2009] 97-98), et celle qu'E. Tov leur prête : « In particular she points out that the chlorine / bromium ratio is higher in places near the Dead Sea than in other localities » (p. 158). L'analyse spectroscopique de l'encre prouve l'origine des manuscrits : 1Q*H*[a] a été copié dans la région de Qumrân, autre conclusion importante pour l'identification du groupe essénien. On aurait

aimé ce genre d'analyse aussi pour l'encre de 1Q*S* et 4Q*S*^{a,c} pour une présence dans le IIe s. avant notre ère afin de trancher une fois pour toutes les débuts de la Communauté à Qumrân.

K. Galor donne, au chap. 3, son point de vue sur la présence des femmes à Qumrân comparée aux autres sites environnants : sujet débattu par les cercles féministes. Elle prétend clarifier la question des habitants du site et contrer ainsi l'interprétation essénienne de célibataires qumraniens fondée sur l'étude des manuscrits et du cimetière. Mais son survol est sommaire et superficiel, manquant de rigueur dans l'étude des données, ne retenant que ce qui apporte de l'eau à son moulin. Ainsi elle ne distingue pas les tombes des quatre extensions orientales du cimetière principal qui sont d'un autre type et d'orientation différente et d'une tout autre date vu l'état de conservation des ossements des enfants et des femmes et des parures, de même au cimetière sud ; elle confond le cimetière nord avec l'extension septentrionale (de même la carte p. XVII et les grottes 4 et 5), ce que j'ai déjà fait remarquer dans une étude ignorée de l'auteur puisqu'elle contredit ses conclusions. Aucune femme n'a encore été identifiée de façon indiscutable dans le cimetière principal (*pace* p. 32) ; et de Vaux qui a fouillé 43 tombes a pris soin de noter : « le plus remarquable dans ces tombes…est certainement l'absence complète de toute offrande funéraire et de tout objet de parure ou d'habillement », à l'exception de quelques tessons dans la terre de remplissage des fosses et contemporains de l'occupation du site, dont la jarre du puits de la T 4 (*RB* 1953, p. 103, note qui a dû échapper à l'auteur comme bien d'autres études). C. Clamer n'a pas prouvé que les parures de Qumrân datent des époques romaine et byzantine, loin de là, et la présence de peigne ou de fuseau ne saurait être d'usage exclusivement féminin, tout dépend du groupe qu'il faut caractériser d'abord à l'aide d'autres arguments. En attendant toujours le rapport final de la fouille (les 'notes de chantier' ne sont pas un rapport final, *pace* p. 35), l'auteur n'a certainement pas révolutionné les résultats déjà connus, ni prouvé la présence de femmes à l'époque de l'occupation essénienne. *Khirbet* Qumrân reste encore une figure unique dans la région sans aucune comparaison à l'entour, malgré les efforts de l'auteur à la suite de quelques autres.

Au chapitre 4, Balla et Gunneweg veulent tester l'hypothèse de Magen – Peleg qui font de Qumrân une fabrique de poterie pour l'exportation, étant donné la quantité et la qualité de l'argile des dépôts des citernes 71 et 58. Ils étudient aussi des céramiques semblables d'autres lieux : En Geddi et Masada, qui se trouvent sans lien avéré pour les seuls objets analysés. Ils concluent que l'argile des citernes 71 et 58 n'a pas servi aux potiers du site (p. 49), *exit* l'hypothèse de la fabrique de poterie ! On est surpris que les auteurs n'aient pas essayé de retrouver et d'analyser l'excellente couche d'argile au nord de la mer Morte signalée à R. de Vaux par les ingénieurs jordaniens (voir *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London, ²1973, p. 16). Ces pages ne sont pas sans inexactitudes sur la localisation de la grotte 10 qui n'est pas avec les grottes 7-9 (p. 44), sur la jarre KhQ1465 qui a 4 anses oreillettes percées, non 2 (p. 44-45, voir *NTOA SA* 3, p. 36), ou le contenu de la jarre à vin KhQ 1401(p. 45) (*NTOA SA* 3, p. 355 « pourrait…avoir contenu des fruits

en conserve » !), ou les 14 jarres au contenu organique d'une 'tombe' fouillée par Magen—Peleg (« Back to Qumran : Ten years of Excavations and Research, 1993-2003 », p. 98) et non 12 (p. 58). La conclusion d'une production locale et d'une absence d'exportation de poterie renforce l'identification essénienne du fouilleur, mais on ne peut la réduire à la seule période hérodienne comme l'estiment les auteurs à la suite d'une hypothèse sans preuves (p. 58-59).

Étudiant quelques dépôts d'ossements dans ou sous des céramiques brisées, enfouies principalement dans le plateau au sud et à l'est, parfois sous le mur nord-sud, Gunneweg conclut à l'impossibilité d'une datation au C_{14} par manque de collagène ; cela aurait dû être prévisible puisque ces ossements ont été bouillis ou rôtis, comme le notait R. de Vaux. Mais il relève une indication importante pour dater le mur d'une part, et, d'autre part, le caractère unique de ces dépôts « to Qumran solely and may (be) one of the many indications that the site is exceptional too » (p. 65, [p. 63, faut-il comprendre 24, 2004 (voir p. 135) ou 2006 (voir p. 68 ?)]). Une recherche d'ADN sur deux os n'a donné aucun résultat par l'absence de préservation de collagène, alors que le cuir des rouleaux l'a mieux conservée et permet une étude (chap. 6).

Le chap. 8 présente la méthode de datation par le C_{14} et les moyens pour enlever les diverses contaminations organiques pour une datation plus fiable. Il importe de noter ici que les résultats confirment la datation de la paléographie. Au chap. 10, la datation de la jarre 35 trouvée enfouie dans le plateau sud par le C_{14}, bien plus précise que la thermoluminescence, donne le 1er s. av. J.-C., et elle aurait contenu du vin (p. 137) ou du gypse (Rasmussen).

Le chap. 11 analyse la 'masse de fer' trouvée dans le *locus* 104, qui n'est qu'un simple conglomérat cristallin à base de quartz et non de la bentonite (le renvoi à la 'Figure 46' est certainement erroné, p. 149, et p. 150 'p. xx' est incompréhensible).

Les chap. 13 et 14 présentent une possible production de savon à Qumrân en rapport avec la 'buanderie' repérée par de Vaux au *locus* 52. Ce serait une explication d'une forme rare de jarre entonnoir trouvée dans le *locus* 45a juste à l'est, une autre comparable a été trouvée par Magen—Peleg à 8 m environ au sud, à l'entrée du *locus* 84. Mais pour cette identification, on ne peut se fonder sur la lecture *ha-borît* « la soude » de l'ostracon (p. 167-68). Le mot *hbyrwty* désigne la localité d'origine d'Élé'azar, « le Bérôtin ».

Dans un dernier chapitre, Gunneweg donne un aperçu de la composition chimique de la vase de la mer Morte et de son utilisation possible pour la céramique, alors qu'au chap. 12 Tov passe en revue les avancées de la science « dure » pour l'étude des manuscrits, spécialement l'appartenance de fragments à une même feuille de rouleau, mais j'ajouterai, uniquement dans le cas où il n'y a pas de réparation de la feuille par une pièce rapportée, comme il arrive parfois ; c'est dire une limite même de cette approche.

En conclusion, ces études transdisciplinaires s'avèrent utiles et nécessaires pour confirmer les conclusions de l'étude des manuscrits et autres objets de la fouille : les datations en particulier, mais aussi l'origine des objets. Assez étrangement, le maître d'œuvre n'a pas tiré les conclusions qui

en découlent dans le débat présent : l'analyse de l'encre prouve que la copie des *Hymnes* (1Q*H*[a]), une composition essénienne, a été faite à Qumrân ; l'hypothèse de la fabrique de poterie pour l'export ne tient pas ; la pratique des dépôts d'ossements d'animaux est unique à Qumrân ; la fabrication locale de la plupart de la céramique de table concerne un groupe important ; le cimetière principal avec la présence d'hommes célibataires est contemporain de cette occupation, etc. Toutes ces indications fournies par des approches différentes des sciences dures et des sciences humaines confirment la datation et l'identification essénienne par le fouilleur. On ne peut que s'en réjouir après toutes les propositions discordantes de ces dernières décennies.

Émile PUECH

Eugene Ulrich, *The Biblical Scrolls. Transcriptions and Textual Variants*, (Sup. To VT, The Text of the Bible at Qumran, vol. 134 ; Leiden. Boston : Brill, 2010). 22 x 29, XVI + 796 p. Relié. 135 € -199 US$. ISBN 9789004180383.

Cet imposant livre présente tous les manuscrits bibliques en hébreu et en araméen retrouvés durant les années 1947-1956 dans les onze grottes des falaises de Qumrân. Ce sont les plus anciens et authentiques témoins des textes de l'Écriture telle qu'elle était transmise sous ses différentes formes avec des variantes, à Jérusalem et dans les régions environnantes, au cours des derniers siècles avant J.-C. De ce fait, ils précèdent d'un bon millénaire les manuscrits hébreux du Codex d'Alep et du Codex de Saint-Pétersbourg = le *textus receptus*, et ils illustrent les états du texte biblique contemporain des livres du Nouveau Testament et du judaïsme ancien.

Les fragments identifiés des 'vingt-quatre' livres bibliques sont présentés dans l'ordre de la Bible hébraïque, qu'ils soient copiés en paléo-hébreu ou en écriture judéo-araméenne. Sont donc exclus les fragments des livres dits deutéro-canoniques, tels Ben Sira, Tobit, ou considérés comme 'Écriture' dans d'autres canons comme *Jubilés, 1 Hénoch, Testaments des Patriarches.* N'ont pas été pris en compte non plus les manuscrits retrouvés dans les autres cachettes du Désert de Juda, comme les grottes de Murabba'ât, la forteresse de Masada et autres grottes, ni les extraits et citations sous quelque forme que ce soit dans d'autres manuscrits (*pesharîm*, Pentateuque ré-écrit, *tefillîn, mezuzôt*), ni les traductions grecques (Exode, Levitique, Nombres, Deutéronome, Petits Prophètes, Épître de Jérémie, …) ou araméennes (Targum de Job,…). Pour ce genre d'information, on se reportera aux listes de *DJD* XXXIX, Oxford, 2002, p. 167-183, et à *Revised Lists of the Texts from the Judaean Desert*, par E. Tov, Leiden.Boston, 2010, p. 113-132. Néhémie (souvent lié à Esdras) et Esther n'ont pas été identifiés.

Le but premier du livre est de rassembler dans un même volume tous les manuscrits bibliques de Qumrân et de présenter ainsi les états du texte avec les variantes significatives. Pour plus d'informations sur chaque manuscrit, le lecteur est renvoyé aux *editiones principe*s dans la série des *DJD* à compléter au besoin par d'autres études parues depuis. Dans l'ensemble, l'a. a

repris les transcriptions et variantes des éditions précédentes, mais il y a introduit des révisions nécessaires et en a uniformisé la présentation.

Après une longue liste des abréviations et sigles employés (p. xiii-xvi), l'essentiel du volume comprend la présentation des fragments suivie de l'apparat critique soigné (p. 1-778) et de deux *indices*, la liste des manuscrits avec leurs éditeurs (p. 779-81), et la liste des passages bibliques conservés dans les manuscrits du Désert de Juda (Murabba'ât, Masada, Wadi Khabra/Seyal, X) en hébreu, araméen, et grec, même les Psaumes apocryphes et assimilés (voir p. 795a) à l'exception des *tefillîn, mezuzôt, pesharîm* et des citations dans les manuscrits non bibliques (p. 783-96).

La part du lion est occupée par le Pentateuque (p. 1-246), le livre d'Isaïe (1QIs^{a-b} et 4QIs-5QIs) (p. 330-557), Samuel (p. 259-322) et les Psaumes (p. 627-726). On est tout de même surpris de retrouver la citation du Psaume 122 qui appartient manifestement au manuscrit non biblique 4Q522 *Prophétie de Josué*, incluse dans le corps du volume (p. 685-86), tout comme le Psaume 91 de la finale du rouleau des exorcismes de 11QPsAp^{a} (p. 654-55), l'*Apostrophe à Sion* (p. 675-76, 691-92, 720-21), l'*Apostrophe à Judah* (p. 691) et d'autres passages hymniques, Psaumes apocryphes (= syriaque), Psaume 151 et Ben Sira 51,13ss (p. 692-93, 716-17, 719-20, 722-23, 724-26) mais pas les restes du Psaume apocryphe 154 de 4Q448. Il faut dire que l'a. considère 11QPs^{a} comme une copie d'un Psautier, sans en avoir averti le lecteur.

Malgré les révisions, il y a encore des corrections à apporter à l'édition. Par ex., pour 4Q1 = Gn-Ex^{a}, je renvoie à ma note dans ce numéro de la *RQ*, où sont publiés un nouveau fragment 7a et des identifications et relectures d'autres fragments avec des variantes concernant en particulier Gn 37,4-8, 39,10-40,1, Ex 4,25-5,17 et 7,16, avec de nouvelles mises en colonnes. En 4QGn^{j} 6 (= Gn 42,38-43,2), ajouter un fragment, (voir *RQ* 84, p. 646). En Ex 12,32-41 (2QEx^{a} 5 9), lire, à la ligne 10, avec le Samaritain et les LXX : *bny yšr'l*[*w'*]*bwt*[*m 'š*]*r* [*yšbw bmṣrym wbkn'n šlšym šnh* etc., pour les restes conservés et la longueur de la ligne, non avec Baillet et le TM (p. 59), avec une variante importante à retenir. En Ex 22,15-19 (= 2QEx^{b} 5), la mise en colonne de Baillet est certainement à revoir pour d'autres conclusions textuelles. Des fragments dits venir de Qumrân portent des restes de Lv 26,3-9 et 33-37 sans variantes (RQ 82 [2003] 311-13). En Dt 4,1, ajouter le fragment 4QDt^{c} 63 (*RQ* 80, p. 576). Des fragments ont gardé des restes de Dt 12,31-13 et Dt 14,28-29. En Dt 26,3 (= 4QDt^{g} 6-9, ajouter un fragment, *RQ* 84, p. 646). En Dt 31,9-17, ajouter un fragment (4QDt^{b}) ll. 13-14 (*RQ* 84, p. 646).

En Jos 3,16, 4QJos^{b} lit au mieux *m'd*{*m'*[*d*]}*m'dm*, non *m'd*<*m'*[*d*]>*m'dm* (p. 248 avec l'édition) parallèle au grec. 4QJg^{c} 4,5-9 compte deux lignes de plus que la transcription p. 254 (*RQ* 82, p. 317). L'a. n'a retenu que quelques unes des identifications des fragments de 1QJg ; pour d'autres passages, voir ma note en *Supplements to Vetus Testamentum* 101, spéc. p.187-200). 4QSm^{a} n'a pas fini de livrer tous ses secrets vu les fragments non encore identifiés et la place incorrecte de certains autres, comme il a été relevé à plusieurs reprises. L'a. n'a pas pu utiliser les études récentes ; je renvoie à ma note « 4QSamuel^{a} (4Q51). Notes épigraphiques et nouvelles identifications »,

Florilegium Lovaniense. Studies in Septuagint and Textual Criticism in Honour of Florentino García Martínez, H. Ausloos – B. Lemmelijn – M. Vervenne eds, *BETL* CCXXIV, Leuven, 2008, 373-86, pour 1 S 25,25-29 (restaurer *'dwny* comme en 1 S 25,31) ; 27,12 ; 30,25-26, 2 S 3,8-11.27-29 ; 10,4-7 ; 13,39-14,1 ; 15,27-28 ; 16,20-23 ; 17,14-15, et le fragment 84 en 2 S 9,8-10 n'est pas possible. D'autres auteurs préparent une révision de l'édition de 4QSm[a]. En publiant les fragments araméens du lot Starcky, j'ai repéré sur PAM 42.082 (3[e] rang centre) un fragment qui appartient à un autre (?) manuscrit des Rois de la grotte 4 : 4QR[b]—1R 7,46-47 à lire ainsi : 1]*bm'by*[(trace de *bet* et *yod* préférable à *he*, voir TM *bm'bh*), 2 sous la ligne 1 :]*b m'd*[, (*bet* préférable à *dalet*), mais plus difficilement 2 Ch 4,17-17 (TM *b'by*). D'une part la main est différente de 4Q50 (= R[a]) et, d'autre part, la disposition ne correspond pas à la reconstruction de l'édition (*DJD* XIX p. 180).

Les manuscrits 1QIs[a-b] ayant fait l'objet d'une *editio princeps* en *DJD* XXXII (à paraître), l'auteur donne ici l'essentiel des résultats. Je signale que 4QIs[b] a gardé des restes d'Is 55,11-56,1 (PAM 43.398, *RQ* 84, p. 646, restes de 55,11). En étudiant les fragments de 1QH[a], je m'étais aperçu que Sukénik *et alii* n'avaient pas intégré tous les fragments de 1QIs[b], certains étaient restés inédits sur les négatifs. Ce travail est à reprendre, si l'a. ne l'a pas fait, ce que je n'ai pas vérifié pour cette présentation. En Jon 1,7, ajouter un fragment de XII[a] (RQ 84, p. 647). En Ml 3,12 ajouter un fragment de XII[a] avec des restes de 3 lignes ; 1 :]*km* [, 2 :]*km kl hg*[, 3 :]*yhwh*[(voir *RQ* 84, p. 647).

Les Psaumes sont les copies les plus nombreuses à Qumrân. Au Ps 130,7 (p. 687), le TM lit *mšmrym* non *šmrym*. 4QPs[n] 2-3 paraît n'être que le Ps 136,20-24 (p. 688, avec *RQ* 79 [2002] 484 mais avec une autre mise en colonne) et comporter deux seules variantes *lnw* et *'bdw*. La col. IX de 4QPs[f] est un autre Psaume alphabétique comme le précédent mais à condition de lire l. 4 : *rbym y*[(*h*)*hwdw*] *wyhllw 't*, l. 5 : [*k*]*y*, l. 7 : [*m'šy*] *'wlh*, l. 8 : [*ntnw*], ll. 10-11 : *pryh* et *'ṣy* (séquence *p-'* inverse de celle du Psaume précédent), l. 12 : *bt*[*n*]*wbwtyh* et l. 13 : *b*]*'tyh*, l. 15 [*ṣd*… Aux pp. 705-12, 716 et 726, l'a. suit l'éditeur qui ne compte pas les lignes blanches (comparer col. XVI !) ; à la col. IX le verset 73 vient après une autre ligne blanche = l. 17. Ceci a son importance pour le nombre de lignes par colonne. Concernant Ben Sira 51,13 ss (col. XXI-XXII), certaines lectures sont à corriger et les lignes 17-18 sont récupérables, comme je m'en suis expliqué longuement dans une communication à un congrès sur Ben Sira à Metz en 2009 (*JSJS* 2011, à paraître). À la p. 726, l. 15, lire certainement *'ny b*…., non *'nwky*. Pour les lectures de 4QJb 8,17 et sa variante avec les LXX ainsi que pour Jb 36,29-37,2, voir ma note à paraître dans les *Mélanges Julio Trebolle*, pour Jb 13,18-27 ; 14,13-18 (= paléoJb) et de 33,25 (non 24-25), voir ma communication « Le Livre de Job », *V Convegno di studi biblici. Il Libro di Giobbe tradizione redazione teologia, 7-8 aprile 2006, Facoltà Teologica di Sicilia « San Giovanni Evangelista »—Palermo*, a cura di A. Passaro e G. Bellia (à paraître). Depuis lors, j'ai repéré un fragment qui a conservé des restes de Jb 15,16-17, qui fera l'objet d'une courte note. En Dn 6,18 (p. 765), lire sûrement *wšymt* (*yod*) attendu en araméen (voir Esd 5,17) non *wšwmt* (un

hébraïsme, voir TM). Dans les mêmes *Mélanges à Julio Trebolle*, j'ai ajouté le fragment 6Q30 comme restes de Pr 11,2.5-7.10-11.12.

Ces quelques remarques, à la suite d'un rapide survol, veulent simplement être utiles pour une réédition du livre qui est appelé à rendre de grands services aux biblistes qui trouveront là l'essentiel de la documentation dispersée dans les éditions et d'autres études, rassemblée par un spécialiste des manuscrits bibliques, pour en avoir édité le plus grand nombre. On lui sera très reconnaissant d'avoir pris la patience d'éditer ce magnifique ouvrage.

Émile PUECH

Ursula Schattner-Rieser, *L'araméen des manuscrits de la mer Morte, I. Grammaire*, Instruments pour l'étude des langues de l'Orient Ancien 5, éditions du Zèbre : Lauzanne, 2004, broché. 16,5 x 24, 180 p. ISBN 2-940351-03-1.

Après les volumes de K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* (Göttingen 1984 et *Ergänzungsband* (1994), l'a. a voulu, avec ce petit livre qui reprend l'ensemble des traits pertinents de sa thèse en 1998, « fournir un outil de travail sur l'araméen des manuscrits de la mer Morte et d'autres cachettes de la rive occidentale ». Pour ce faire, elle utilise *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, par F. García Martínez – E. Tigchelaar, Leiden 1997-1998 et diverses éditions sur CD (p. 7) !

Est donnée d'abord (p. 11-13) une liste d'abréviations des textes de la mer Morte en hébreu et en araméen, liste qui ne laisse pas de surprendre soit par les tournures anglaises telles *En*(*och*) au lieu de *Hénoch* et même *4QenGiants*, *4QParoles de Michaël* au lieu de *Michel*, soit par des changements de titres tels *4QFils de Dieu* (mais *Apocalypse du Fils de Dieu* p. 25,27, etc.) au lieu de *4QApocryphe de Daniel*, *4QÉlu de Dieu* ou *4QMess.* au lieu de 4Q*Naissance de Noé*, *4QHur et Miryam* (mais *Miriam* p. 27,…) au lieu de 4Q*Visions de ʻAmram*[g] ?, *4QapJa*(*c*) (p. 99) au lieu de 4Q*TJa*, *4QapLév* (mais *4QTLévi*[d](?) = *4QAharonicText A* p. 37, *4QAhA* = *4QTLévi*[d], p. 57, 59, etc.) au lieu de 4Q*Apocryphe de Lévi*[b](?) des éditions officielles parues en 1996 et 2001, sans compter des titres inexacts tels *4QPrEsther* (mais *Histoires de la cour Perse* = *4QProto-Esther*[a-f], p. 27, etc.), au lieu de 4Q*Juifs à la cour perse*, *4QDaniel-Suzanne* au lieu de 4Q*Récit*, *4QDémons* au lieu de 4Q*Livret magique*, ou de faux numéros, tel *4Qchronologie biblique 4Q599* au lieu de 4Q*Chronologie biblique 4Q559*. On pourrait ainsi multiplier ces exemples. On mesure vite la fantaisie d'une telle liste sans nulle suite logique dans le livre et les limites d'une telle étude avant la publication officielle de tous les manuscrits. On est surpris encore de ne pas voir figurer (p. 13 ou 15) *DJD XXVIII, Wadi Daliyeh II*, par D.M. Gropp, Oxford 2001, alors que *DJD XXIV—Wadi Daliyeh Seal Impressions* (corriger *DJD* 23, p. 15) sans texte araméen, est surprenant ici. L'a. a l'air d'en ignorer les contenus ! Or *DJD XXXIX, The Texts from the Judaean Desert. Indices and an Introduction to the* Discoveries in the Judaean Desert *Series,* E. Tov *et alii* eds, a été publié en 2002 à Oxford.

Dans une *Introduction* assez sommaire (p. 19-21) l'a. reprend le classement de l'araméen en cinq périodes de Fitzmyer, nommant 'araméen officiel' ce qui est généralement dénommé 'araméen d'empire' avant l'émergence de dialectes, cette dernière appellation étant adoptée p. 25 !

Le chapitre 1 (p. 25-31) traite rapidement du 'corpus, écriture et datation'. L'a. a bien du mal à classer l'araméen des manuscrits qumraniens tant ceux-ci échappent à son classement précédent, soit qu'ils remontent à la fin de l'époque perse pour certains d'entre eux, soit qu'ils datent de l'époque hellénistique ancienne pour la plupart, la seule exception à mon avis étant 11Q*TargumJob*, une composition araméenne essénienne de la fin du IIe siècle, mais 1Q*ApGn* est certainement antérieur au 1er siècle avant J.-C., si bien qu'on n'a pas à Qumrân de texte représentatif de l'araméen du tournant de notre ère (malgré l'a. p. 25 et 29). S'il est clair que la Communauté qumranienne était multilingue, l'auteur n'apporte aucune preuve que le nabatéen y était connu, ni que l'araméen y était une 'langue profane', puisque la plupart des inscriptions et ostraca retrouvés sont en hébreu. Et il est certain que plusieurs compositions araméennes contiennent de nombreux hébraïsmes sans avoir à invoquer, sans preuves, un original hébreu pour les *Testaments de Lévi, de Qahat* et le *Livre de Tobie* (p. 29). Non seulement le 'corpus de Qumrân' (p. 27) est loin d'être à jour (restes d'au moins quelque 900 compositions), mais il comporte des contradictions : la liste des textes dits longs est de 7, non de 6 comme annoncé ! Parmi les textes dits courts, la liste est nettement tronquée. Quant aux 'documents officiels (4Q344-355)', leur appartenance au corpus qumranien est loin d'être assurée, et 4Q344 est tout au moins postérieur à l'occupation essénienne. Le corpus des autres grottes est assez mal défini, et l'a. écrit faussement que les textes du Wadi Murabba'ât « datent de la révolte de Bar Kokhba 132-135 », or certains sont antérieurs, tels Mur 18 daté de 55/6 ap. J.-C., Mur 19 de 111(?), Mur 20 de 117(?). La paléographie et le C_{14} ne peuvent dater que la copie du manuscrit en donnant un *terminus ad quem*, mais certainement pas la date de la composition d'un texte, ce que l'a. ne distingue pas clairement avec 'écrits à Qumrân' au lieu de '(re)copiés à Qumrân'. Aucun manuscrit araméen de Qumrân n'a été composé après la fin du IIe siècle avant J.-C. Il est donc erroné d'écrire que « la rédaction de l'ensemble des textes s'échelonnerait entre la fin du IIIe siècle avant notre ère et 70 de notre ère » (p. 29). Quant à l'écriture, elle doit tout simplement être qualifiée d'écriture araméenne qui n'a rien d'assyrienne ou de carrée, elle s'inscrit dans l'évolution logique de l'écriture araméenne locale (voir les textes du Wadi Daliyeh, les ostraca de Marésha, d'Arad, de Maqqédah, etc.), évolution différente de l'hébraïque. On ne suivra certainement pas l'a. trouvant en 4Q548 un trait 'sectaire' de la composition des *Visions de 'Amram* (p. 30), le dualisme n'est pas une création qumranienne même si celui-ci y est fort accentué. La graphie de *'lhkh* en paléo-hébreu en 4Q243 1 2 peut être un trait du scriptorium qumranien dans la seconde moitié du IIe s. avant J.-C.

Les chapitres suivants occupent la partie centrale d'une grammaire classique : phonétique et phonologie (p. 33-50), morphologie (p. 51-91), particules (p. 93-103), lexique (p. 105-08) et morphosyntaxe et syntaxe (p. 109-

35), suivis de paradigmes en appendices (p. 139-44), un index thématique (p. 145s), et une bibliographie (p. 147-72).

Il n'est pas exact d'affirmer (p. 33) que l'araméen qumranien atteste exclusivement les formes *d*(*y*), *dnh* et *dyl* au lieu de *zy* et *znh*, ce que contredit en partie la p. 35, puisqu'on connaît plus d'une dizaine d'exemples de *zy* à Qumrân, tout comme des exemples de *zy, znh* dans un contrat de mariage de 176 av. J.-C. à Marésha, un emploi en Mur 72 et plus tard encore, ainsi que dans les inscriptions du Garizin à l'époque hellénistique, tout comme l'état emphatique en *–'* est loin d'être réservé au mot *'r‘'* en 4Q201 (de même p. 84s). (1) Les échanges des sifflantes *s*-*ś* sont bien plus fréquents à Qumrân mais on peut difficilement tirer argument d'une correction éventuelle d'une simple faute par le copiste pour signifier des affaiblissements de la consonne emphatique en 4Q201 iv 3 *zyk'l* corrigée en *zyq'l*. On est surpris de ne rien trouver (p. 37-39) sur l'échange des pharyngales-laryngales *ḥet* en *he* et *'aleph* dans *ḥ'k—h‘k* en 4Q543 5-9 7 et 544 1 14 et ‘-' en *ḥ‘k-ḥ'k* en 11Q10 (6 fois) provenant de la métathèse de *qḥk* >*‘ḥk*. La lecture *l‘rzr* de Mur 41 4 3 (p. 38) est fautive*, 'l‘zr* de l'éditeur est assurée. On peut discuter bien des options au sujet du *'aleph* et du *he* quiescent ou consonantique aux formes causatives, dans *śgy'n*, etc., c'est loin d'être prouvé. À la p. 42, on aurait attendu le renvoi à 4Q*Hénoch* et 11Q*TJob* pour la forme *kp'*. La traduction de *'sqh* « il le fit entrer » est pour le moins surprenante (p. 44). Quant au *nun* de dissimilation, il est plus fréquent que ne le croit l'a. : avec *yd‘*, ajouter 4Q*Tobie*, 5Q212, 4Q530, 4Q534, 4Q542, et avec *‘ll*, ajouter 11Q*TJob* (1 exemple), 4Q570 et *TLévi* de la *Geniza*. En revanche, l'exemple grec ne prouve rien, le maintien du *nun* est tout aussi probable qu'une dissimilation. Dissimilation en *r* ou assimilation en *s* en hébreu, phénicien et ugaritique dans *krsy* dont la forme est connue en phénicien, en araméen et en arabe (mais *kusse* akkadien) ? La forme ‘‘ est attestée 7 fois et la forme ’‘ 4 fois à Qumrân, ce qui demande de nuancer l'affirmation de la p. 45 (« ‘‘ à Qumrân mais ’‘ dans les Targoums »), la forme ’‘ se trouve déjà sur des bols de Marésha qui emploient encore *zy*. (2) Tout comme il est faux de dire (p. 47) qu'on a toujours les formes *‘mmy'* et *‘mmyn*, voir *‘my'* en 4Q553 et *‘myn* en 4Q546 et 6Q14. La forme *'ntty* est constante à Qumrân ainsi que *‘llyn* qui est certainement la forme ancienne, et non un ajout secondaire (p. 47). Par ‘araméen biblique' (p. 48), comprendre aussi bien araméen massorétique, car rien ne prouve que la vocalisation soit celle de l'araméen de l'époque en question comme bien des exemples le prouveraient. (3) Il est imprudent (p. 49s) de

(1) On n'a pas suffisamment prêté attention au tracé des lettres pour les distinguer : axe oblique du *'alef* avec jambage droit, et haste droite du *he* avec trait horizontal partant de l'haste.

(2) Voir E. Eshel, E. Puech, and A. Kloner, « Aramaic Scribal Exercises of the Hellenistic Period from Maresha », *BASOR* 345 (2007) 39-62. À côté de la forme *‘q* on trouve plus souvent la forme *'q* dans les ostraca iduméens de Maqqédah datés du ive siècle.

(3) En passant, le jeu de mots (p. 49) entre « souffrir » (πάσχειν) et *psḥ* est plus évident en acceptant l'explication proposée par B. Couroyer, « L'origine égyptienne du mot ‘Pâque' », *RB* 62 (1955) 481-96 : « le coup de Yhwh ».

qualifier de ‘qumranismes’ les finales en *–h*, puisque les formes *’nth* par exemple se retrouvent ailleurs, en Esd 7,25, et fréquemment en Daniel, les bols de Marésha, Murabba‘ât et Naḥal Ḥeber, en nabatéen *’nt’,* dans des contrats du 2e siècle ap. J.-C., puis en araméen samaritain et targumique, qu’on ne peut transcrire *’attâ* mais *’antâ* (p. 51). Seul 4Q*Dn*a connaît l’orthographe défective *’nt* -*’antâ* là où le TM a toujours la forme pleine. Cette forme n’est donc en rien atypique en araméen de cette époque.

Cette forme introduit à la morphologie. Concernant le pronom de la première personne, la forme *’n’* est seule attestée en 4Q212, 4Q542 et 4Q552, mais *’nh* partout ailleurs, y compris dans les targums qumraniens. La forme *’th* de 4Q246 est certainement le verbe comme je l’ai rectifié à plusieurs reprises (4) et non le pronom lu par Milik que j’avais d’abord accepté. À côté des deux exemples de *hw* du masculin, il semble bien y avoir un exemple du féminin *hy* en 4Q558 6 2 à côté de *hy’* en 4 3, des survivances de l’araméen d’empire. La forme *’nḥnh* se retrouve uniquement en 4Q545 contrastant avec l’usuel *’nḥn’*. La 2ème personne du masc. est connue sous les formes *’ntm* (4Q570, 2 fois) comme dans l’araméen d’Égypte, mais *’ntn* (4Q201) et *’ntwn* ailleurs, montrant une évolution régulière, si bien qu’on ne peut écrire que le changement de *m* en *n* est caractéristique de l’époque romaine, ce que la paléographie des manuscrits contredit ouvertement. La 3ème personne de masc. pluriel est *hmwn* en 4Q242 et 11Q*TgJob* et *’nwn* ailleurs, emplois comparables à *hmw*/*hmwn* en Esdras et Daniel à côté de *’nwn*, et à *hmw* (*humû*) des papyri du Wadi Daliyeh (au lieu du fautif *hmn* lu par l’a., p. 54) et de *–hm* des bols de Marésha. (5) Le féminin est *’nyn* en 4Q201 et 4Q561 comme en Daniel. Les tableaux, p. 56, sont incomplets, il y manque les suffixes des 2ème et 3ème personnes du pluriel en *–km* et *–hm* en accord avec *’ntm* en 4Q570. À la p. 57, on doit ajouter les manuscrits 4Q531, 4Q534, 4Q536 (aussi *–k*), 4Q545 (aussi *–k*), 4Q547, 4Q550 et 4Q569 portant le suffixe *–kh* à côté de *–k*. Mais l’explication comme « particule présentative à valeur déictique » paraît peu probable, alors que la présence des deux formes dans un même manuscrit ferait plutôt penser à une intervention du copiste comme c’est le cas ailleurs. Pour le suffixe féminin *-h’*, des corrections sont indispensables (p. 59s) : 4Q537 12 3, mais en 4Q213a 3,16 le *’aleph* est barré, ajouter 4Q539 5 3, 4Q541 10 4, 4Q558 33 i 8 et 4Q584 p, (6) et *’bwh’* est un faux monosyllabique comme chacun sait. Peut-on douter d’une certaine forme d’archaïsme quand des exemples sont connus dans une lettre d’Hermopolis, l’ostracon de Strasbourg et un autre texte datés du 3ème siècle, (7) d’autant que les textes retrouvés sont peu représentatifs de toute la littérature ancienne ? Le suffixe du masc. pluriel n’est pas exclusivement *–hwn* comme

(4) Voir E. Puech, « Le ‘Fils de Dieu’ en 4Q246 », *ErIs* 26 (1999) 143*-152*, absent de la bibliographie.

(5) Je comprends *’mhm* « leur mère », inscription 3 4, *cit*., p. 49.

(6) Je n’ai jamais estimé que 4Q537 a pu appartenir au *Testament de Lévi*, contrairement à ce que l’a. m’attribue, p. 59.

(7) Voir T. Muraoka and B. Porten, *A Grammar of Egyptian Aramaic*, *HdO* 32, Leiden, 1998, p.51.

il est écrit (p. 60), mais aussi –*hn* en 4Q532, et en 4Q562, 4Q568, 4Q585e et 4Q586b pour le seul *DJD XXXVII* vérifié. Le féminin est exclusivement –*hn* en 4Q545, 4Q554, 4Q570 et 4Q584v(?). Concernant les pronoms indéfinis, il est faux de dire que *m*(*n*)*d'm* ne se trouve que dans le « nabatéen de NḤ » (p. 61), on connaît au moins deux emplois à Qumrân : 4Q196 2 2, et 4Q534 (mais pas en 4Q201). Les pronoms démonstratifs à Qumrân sont *dnh*/*'*, *hdn*, *z'*, *d'*, *'lh*, *'ln* et *'lyn*, *dnh* étant un peu plus fréquent que *dn'*, et *dn* étant de loin la forme la plus fréquente, parfois à côté de *dnh* en 4Q531 et 4Q537. Le féminin *d'* est la forme habituelle mais on a un exemple de *z'* après une correction de *zn'* lui-même suivi de *zy*, à côté de *dn* au masc. en 4Q530. La forme *hdn* est unique en 4Q544. (8) La forme ancienne *'lh* se retrouve en 4Q536, (9) 4Q565 et 4Q584. Seules les formes *dk* et *'lk* du démonstratif éloigné autre que les formes du personnel sont attestées à Qumrân. (10)

La forme du pronom relatif la plus fréquente est *dy*, mais on trouve encore la forme *zy* en 4Q206 4 ii 13 et iii 16, alors que *dy* est présent en 1 xxii 2.3.5 et xxvii 11, *zy* en 4Q212 iii 25 mais correction en *dy* et déjà en 1 ii 19, puis en iv 13, v 17.18.21.22, *zy* en 4Q213a 3 15, en 4Q489 1 1 et 5 1, en 4Q530 2 ii 1 mais *dy* ailleurs, et en 4Q536 2 i 4 mais *dy* en 2 i+3 10.13, 2 i 9.10.12.13. Avec ce seul indice on ne peut rien en tirer pour l'ancienneté d'une copie, entièrement corrigée ou pas en *dy* par le copiste, puisque *zy* est encore employé *e. g.* dans le contrat de mariage de Marésha daté de 176 et les bols inscrits plus ou moins contemporains ainsi que dans les inscriptions du Garizin datées en gros du 4ème au 2ème siècle. La forme apocopée *d*- assez fréquente à Qumrân, voir 1Q*ApGn* xxi 6, 4Q542 1 i 8 et 4Q563 1 4 pour ce type de construction, comparer Dn 2,20, mais aussi dans d'autres constructions, est déjà attestée sur l'ostracon d'Assur du 7ème siècle : *zly* (*KAI* 233 13) et en araméen d'empire. La séquence *d'lmyn* se traduit « des éternités » non « pour l'éternité » (p. 65). Il manque (p. 64)

(8) On ne retient pas la proposition de lecture de l'a. en 4Q529 1 14 : *h'dn* (p. 63) au lieu de *h' dn* bien plus simple de mon édition dans l'orthographe du manuscrit, tout comme je ne comprends pas (p. 61) : « L'araméen de Qumrân se distingue de l'araméen d'empire par l'abandon de la forme *dnn* des pronoms à l'élément déictique /k/ et [et] par des créations nouvelles telles que *dnn* et *hdn* qui annoncent l'AT », la forme *dnn* y est inconnue d'une part et il ne peut être question d'abandon d'une forme ancienne d'autre part, à moins encore d'une erreur pour *dnh*. En outre, la copie de 4Q544 date de la fin du 2ème siècle avant J.-C. (il faudrait donc corriger p. 63). De même la forme *hd'* peut aussi bien être comprise comme l'interrogatif suivi du pronom féminin que comme le composé féminin lu par l'a., p. 63.

(9) D'une part, la lecture *'lh* en 4Q536 2 ii 12 ne peut se traduire par « Dieu » au cas absolu, *pace* l'a. p. 63, on suivra mon édition du texte, d'autre part, il est erroné de dire que « L'usuel *'lh* de l'AA, de l'AO et de l'AB ne se trouve que dans Jér 10,11 de Qumrân [4Q70,71] ». En araméen biblique il ne se trouve qu'en Esd 5,15 (*ketîb*) et Jr 10,11, il n'y est donc pas usuel et 4Q71 n'a pas conservé ce passage.

(10) Une forme *dk* est attestée en 4Q556a 5 i 13 qui n'appartient pas à un manuscrit du *Livre des Géants* « 533 3 15, reclassé 4Q556 frg. 14,3 », et je ne vois pas en quoi cette forme prouverait spécialement « l'ancienneté du modèle de ce manuscrit », (p. 63s).

un paragraphe mentionnant l'interrogatif *h*-, voir les nombreux exemples de la concordance. (11)

Si la lecture *ḥzwt'* me paraît toujours assurée en 4Q246, je dois accepter maintenant la lecture *ksyth* en 4Q536 2 ii 10, mais il est difficile d'y voir une forme hébraïque (*pace* p. 68s). La graphie *šnytn* est en accord avec celle de *'ntn* en 4Q201 1 ii 12. Dans l'édition j'ai lu *ypyln* non *ypwl* en 4Q541 1 ii 2, et *ynṭwr* est en 4Q534 7 4 (non ii 21), mais rien ne prouve qu'on ait affaire à des hébraïsmes (p. 70), ces formes se retrouvent entre autres dans le *Neofiti*.

La préformante *l*- à l'imparfait de *hwh* n'est pas présente partout, il y a des exceptions à Qumrân même, on trouve la forme habituelle avec *y*- en 4Q546 13 4, 4Q584 i 4, en *Testament de Lévi* Bodleian a 12, d 14, Cambridge e 11 et 12 (d'après un original qumranien), mais en 1Q21 11 1, lire *yḥz'*, (12) et une lecture *whwyn* est bien préférable en 4Q580 1 ii 7 (*DJD XXXVII*) (voir p. 71). Et le *Neofiti* et les targums ne connaissent que la forme en *y*- comme dans le contrat de mariage de Marésha en 176. La dissimilation d'avec le tétragramme a donc eu une durée limitée après l'époque maccabéenne. On devrait noter la forme *pe'îl* de *wśymt* en 4Q*Dn*^{b} 7 ii 13 au lieu du fautif *w*^{e}*śumat* du TM en Dn 6,18. On doit ajouter (p. 78) la forme *ysp* en 4Q246 1 ii 6, sans doute au *'af'el*. En 4Q541 24 ii 4 (= *Apocryphe de Lévi*^{b}), lire *w'l tmḥwlhy* non *tmḥy lhy* (p. 80), voir mon édition *princeps*. Mais le verbe *slq* n'est pas traité exactement comme un *p-n* (p. 81) puisqu'il y a assimilation régressive, tout comme dans les verbes géminés, de la 3ème consonne à la 2ème : *'alala* > *'alla* > *'al*, non de la 2ème à la 3ème. Et il est erroné de dire qu'il y a toujours assimilation à l'accompli *pe'al* (p. 82), voir *'ll* en 4Q560 1 i 3 préférable au participe, tout comme il n'y a pas de redoublement de la 1ère consonne (gutturale) en *w''l* (p. 82) mais allongement compensé, et les exemples avec dissimilation par *n* ne se limitent pas à l'AB, voir *yn'lwn* en 4Q570 2 4, 7 3, 19 4, 11Q*TgJob* VI 3, mais non en XXXVI 2 de l'édition, à lire *t'wl*. Il existe des formes *pe'alal* non relevées avec *śmqmq* en 4Q534 1 i 1 et 4Q561 7 2. En 4Q542 1 i 6 *kyl'yn* ne signifie pas « des escrocs » mais des « assimilés/métèques », et *bryt šwq* désigne « un bas-côté de rue » non « en bordure de rue » (avec inversion) en 4Q554 1 ii 13 (p. 89). Il est inexact de dire que la construction génitivale avec prolepse ne se trouve qu'en 1Q*ApGn* et 4Q550 = 4Q*Juifs à la cour perse* (non *Proto-Esther* p. 91), ajouter 10 6 *b'y*]*šth dy bgw*[*šy*, et 11Q*TgJob*, elle est connue ailleurs, *e.g.* 4Q246 (*Apocryphe de Daniel*) 1 ii 1 *brh dy 'l*, 4Q529 1 9 *lšmh dy rby m*[*r' 'lm'*, 4Q554 1 iii 21 [*bgw'*]*gwh dy drg'* = 5Q15 1 ii 4, 5Q15 1 i 9 *pwtyh dy d*[*šy*]*'*, 1 ii 9 *wgwhwn dy t*[*wny'*, *Testament de Lévi* Cambridge d 10 *šmh dy 'mrm*, parmi les passages conservés. Il faut donc se garder de conclusions hâtives.

(11) Voir *The Dead Sea Scrolls Concordance. I,2 The Non-Biblical Texts from Qumran*, by M. Abegg *et alii*, Leiden 2003, p. 820, mais supprimer 4Q556.

(12) Voir E. Puech, « Notes sur le *Testament de Lévi* de la grotte 1 (1Q21) », *RQ* 82 (2003) 297-310 (absent de la bibliographie).

Le chapitre 4 est consacré aux particules. L'a. écrit (p. 94) que la particule accusative *yt* est rare mais fréquente dans les prépositions composées, *lwt* et *kwt*. En ce qui concerne Qumrân cela est inexact, puisqu'on connaît 12 emplois de *yt* contre 4 de *kwt* et 4 de *lwt*, dont 6 hors des manuscrits mentionnés (p. 103 et 121s), (13) et il n'est pas prouvé qu'il s'agisse d'une isoglosse (fém.) sous l'influence de l'hébreu, puisque la particule est déjà connue en AA en Syrie du nord. La préposition *mn* est presque toujours séparée du mot suivant hors le cas du suffixe, et plusieurs hébraïsmes tels *mmṣrym*, *mbyt'l*,…, ou quelques autres cas *mnhwrh*, *mydk*, *mrḥyq*,…, mais *mdyn* en 11Q*TgJob* V 4 est un participe (*pace* p. 94). La forme *bdyl* est assez bien connue à Qumrân dans des compositions anciennes, autres que celles mentionnées (p. 96, voir *DJD XXXVII*). À propos de *'n* (p. 96s), il faut distinguer deux usages différents dont l'un est une variante orthographique de *hn* « si » conditionnel, et l'autre est un interrogatif « où ? », 6 cas de chaque à Qumrân, mais toujours *hn* « si » à Marésha. En outre, la forme *hn* ne se rencontre pas dans le targum *Onqelos* qui emploie la forme hébraïque *'m* que l'on retrouve aussi en 4Q318 (*Brontologion*) VIII [6] et 9 et ailleurs, à Murabba'ât, etc., ce que ne mentionne pas l'a., et la particule *'lw* se retrouve aussi en 4Q570 3 2 en plus de 4QDn[a] (*pace* p. 97, *bis* 102, mais il y a des mains où la distinction *'rw*/*y* est tout à fait possible !). L'adverbe *lmḥrty* est attesté encore en 3Q12 1 2. En revanche, il n'y a pas de trace de *tmh* en 4Q533 mais en 4Q558 33 i 2. La forme *tnh*/*'* se trouve encore en 4Q205, 4Q530 et 4Q551 doublant le nombre des compositions en question. Concernant *'n*, aux 3 cas relevés (mais 4Q*HenAstr*[c] n'entre pas en ligne de compte pour l'interrogation), il faut ajouter sans doute 4Q203 14,4, mais non 4Q543, 4Q552 et 4Q553. L'adverbe (*b*)*lḥwd* est attesté dans bien plus de 4 textes à Qumrân, aussi en 4Q197 4 i 18 et 4Q550 6 4. L'adverbe *lḥd'* se trouve ailleurs que dans 1Q*ApGn*, mais encore dans 4Q542 et les *Visions d'Amram* 4Q543, et même lié à *śgy*(*'*) en 4Q544 et 4Q545. La séquence *ḥsyr 'w ytyr* (p. 100) ne se traduit pas « plus ou moins » mais « moins ou plus » (NḤ 9 3 = *DJD XXVII*, non 48,3). L'usage sporadique de *h'* ailleurs que dans les 4 manuscrits mentionnés (p. 101) se retrouve de fait dans 7 à 8 autres compositions ! Le vocatif *y'* ne se trouve pas en 4Q204 5 i 24 (*pace* p. 102). On a du mal à trouver un quelconque rapport entre « voici » et « ici » traduisant *lkh* sur la plaque d'Uzziah (*pace* p. 102).

Le chapitre V traite rapidement du lexique (p. 105-08), mais on doute de certaines significations, telles *krp* « repousser », *mdynh* « ville » au lieu de « province » encore à cette époque comme le prouvent les emplois côte à côte de *qryh* et *mdynh* en 4Q571 1 12-13 et 4Q550 7 4 et 8 3, y compris 1Q*ApGn* XXII 4 et 5. (14) Aux hébraïsmes, ajouter *'yš*, etc., et on doute de

(13) Mais lire 4Q554 1 i 13, non 4Q554[a] 1 iii 14, et en 5Q1 i 17, lire *wtr*[*yn* au lieu de *yt d*[de l'*editio princeps* (*DJD* III p. 190).

(14) Malgré la note de J.C. Greenfield – M. Sokoloff, « The Contribution of Qumrân Aramaic to the Aramaic Vocabulary », *Studies in Aramaic* 3, T. Muraoka (ed.), Paris-Louvain, 1992, 78-98, p. 89, citant Kutscher, Damas a été longtemps considéré comme une oasis avec ses environs – plus que comme une ville à proprement parler, dans les textes cunéiformes et araméens, il est plus vraisemblable que ce sens soit encore celui de ces textes qumraniens.

l'emprunt au syriaque (p. 107), il s'agit plutôt de mots araméens connus ultérieurement dans l'araméen oriental dont le syriaque. La liste des noms propres d'emprunt est loin d'être complète, *ḥwbbs/ś*, les noms des Géants, de rois, de personnages et toponymes.

Le dernier chapitre traite les 'morphosyntaxe et syntaxe'. (15) Ces pages comprennent une abondance impressionnante d'erreurs, fautes de style en français, nombreuses inversions, transcriptions et traductions fautives, lectures erronées, références fausses. 4Q201 I 4 doit être lu *w'nh 'mr* « et moi, j'ai dit » et en II 12, comprendre « mais vous, vous avez changé », non « c'est vous qui avez changé ? », corriger les citations de 1Q*ApGn* XIX 7, XXI 6, Dn 4,1 (p. 110), et la séquence *mlkwt rbwtkh* ne signifie pas « ton grand royaume » (= *mlkwtk rbt'*), mais « ton glorieux règne ». 4Q534 1 i 3 porte *šnyn dn mn dn wd'h*... « différents l'un de l'autre, et la connaissance... », non « l'un comme l'autre saura » en tête d'une proposition, ni]*qrb kdn* / ne signifie pas « un combat comme celui-ci » en 4Q547 5 2 (p. 113s). De même, comprendre 4Q206 2 ii 2 « pour ceci ont été faits... » non « pour cela ils ont été faits », et 2 ii 6 « cet esprit qui accus]e de qui est-il qu'ainsi[» non « de qui est-elle comme celui-ci », et 4Q204 1 vi 28 « plus grand que celui-ci » non « plus que celui-ci » (p. 114). Traduire 4Q544 1 12 *bmn mnn'* « par lequel d'entre nous » non « à qui est », et 2 12 « celui-ci, qui est-il ? » non « qui est ce (veilleur) ». En 6Q8 1 5 comprendre « ce que », non « quoi que ce soit qui ». On doit ajouter (p. 115) d'autres usages de *dy* comme conjonction temporelle, causale, finale, consécutive. Avec une trentaine d'exemples, on ne peut pas dire que la défense avec *'l* soit rare dans les fragments de Qumrân (p. 117). Comprendre 4Q544 1 10 « et voici que deux disputaient à mon sujet » (*pace* p. 120). La nuance du participe pour exprimer les présent, passé ou futur dépend du contexte quand il est préservé, ce qui n'est pas toujours le cas avec des fragments, et bien des nuances de sens sur le verbe 'être' postposé ou préposé (p. 120) m'échappent. Des verbes de mouvement se construisent aussi avec *lwt* et pas uniquement avec *'l* (*pace* p. 123). 1Q*ApGn* XIX 12 n'est pas un exemple d'une chaîne d'états construits, un seul comme les cas habituels (corriger *nhr* en *nhr'*) (p. 124). Puisque l'infinitif est une des deux formes nominales du verbe (p. 116), il devrait être traité avec le participe dans la morphosyntaxe du verbe et non avec le nom (p. 126). 11Q*TgJob* XIII 6 est à traduire « lorsqu'il fit pour le vent[» et non « lorsqu'il fit le vent », et XXX 2 « lorsque je faisais la terre », non « (lors de) ma création de la terre ». En 4Q542 1 ii 5 lire *lmdn dyn* « pour juger le jugement » (p. 126). Il est dit qu' « en principe les nombres cardinaux précèdent le nom, tandis que les ordinaux le suivent » (p. 127), or dans la plupart des exemples donnés les cardinaux sont postposés avec quelques exceptions. Mais *qnyn tlty'* (p. 128) ne peut être traduit « la troisième (rue) », la référence est en 4Q554 1 ii 17 sans *qnyn* mais lire *wtlyty'*. La construction de 5Q15 1 i 9 n'est pas exactement celle décrite (p. 128) mais : *'*]*l kl tr' wtr' dšyn tryn* « su]r/à chaque porte, et une porte a deux vantaux ».

(15) On est surpris de lire que « Les Testaments ...offrent l'avantage d'être écrits d'une seule main », p. 109, *quid* des *Visions/Testament d'Amram* ou du *Testament de Lévi* par exemple ?

Les exemples donnés (p. 129) sont des emplois impersonnels, non démonstratifs. Comprendre 4Q*Géants* 8 4, « Hénoch, le scribe de discernement » non « Énoch, le scribe distingué » qui est une méprise (p. 129). Il est surprenant d'apprendre qu'une relative peut être introduite par une *conjonction* autre qu'un pronom relatif (p. 131) ! Les formes *kdy, ʻd dy, mn dy* ne sont pas des relatifs (p. 131) mais des conjonctions temporelles composées, (voir p. 132, et Rosenthal, *Grammar*, §86). À la p. 133 *e*., lire *dy ʼntwn dḥlyn* (4Q550 7 1) pour illustrer le cas envisagé (corriger le sigle, le titre et le fragment, ainsi que dans l'exemple suivant, 4Q550 5 6), et p. 133 *f.* lire : *wkʻn lk ʼnh mḥwh brz.* L'exemple de 1Q*ApGn* II 8 au §*II a.* (p. 134) pour la séquence 'particule-V-S' est certainement fautif, car il illustre la séquence S-V. Dans la séquence V-O-S, l'objet est en fait une préposition avec un suffixe (ces cas auraient mérité une note), et en 4Q246 1 ii 7 l'exemple illustre la séquence S-O-V et non O-V-S comme supposé (p. 135).

Enfin les paradigmes (p. 139-44) reprennent ceux des pages précédentes avec leurs manques et leurs erreurs. Dans la bibliographie sélective, je relève entre autres l'absence de ma note « Sur la dissimilation de l'interdentale *ḏ* en araméen qumranien. À propos d'un chaînon manquant », *RQ* 76 (2000) 607-16, dont les conclusions ne vont pas dans le sens de celles de l'a.

En fin de compte, il est difficile d'apprécier ce petit livre qui donne l'essentiel d'une thèse de 1998, souvent citée mais dont je n'ai pas connaissance, tout comme de la traduction des textes par l'a. Le texte publié en 2004 n'a visiblement pas été mis à jour ou si peu depuis lors, (quelques éléments bibliographiques vont jusqu'en 2000) et encore souvent maladroitement, sans révision quelque peu soignée par l'auteur et son réviseur, compte tenu des nombreuses fautes qui déparent toutes les pages, à commencer *e.g.* par l'entête (pages de gauche) « …l'araméen de la mere morte… » au lieu de « la mer Morte », « chaire » au lieu de « chair » (p. 36), etc. La langue et le style français sont aussi assez malmenés (*e.g.* p. 8 §5 l. 2 « aux » pour « à », p. 39 §*d.* l. 2, « à » au lieu de « et », *ditto* p. 51 §*a.*1ère phrase, p. 85 « en l'araméen » lire « en araméen », p. 109 bas « équivaloir *à* 'même' », p. 125 1er §« Nous avons entendu ci-avant… il y a à différencier… »), orthographe, accords (masc., fém., *e.g.* p. 130 *e.* ll. 4-5 « nominal*e* » et « suivi*e* »), mots et phrases incompréhensibles (*e.g.* p. 79 1er §2ème phrase, p. 95 4ème §l. 2, « Elle. »), références fausses (sigles, titres, fragments, lignes), transcriptions et fréquentes inversions dans les mots et les phrases (*e.g.* p. 78 3ème §, p. 89 §5 et 6, les deux derniers §§, p. 108 3 : fautes dans les transcriptions-traductions), traductions fautives (je n'en ai relevé que quelques unes ci-dessus). Cela dépare grandement le livre, tout comme les accès aux éditions officielles dont l'a. ne fait pas grand cas, comme si elles n'existaient pas, or plusieurs manuscrits araméens ont été publiés depuis lors.

On a donc affaire à une grammaire à la rédaction très peu soignée, au contenu bien imparfait, avec de nombreuses analyses fausses, bref le résultat d'une entreprise non mature qui aurait dû attendre au moins la publication des textes et faire l'objet d'une étude grammaticale précise. La précipitation n'est pas un bon guide. Les remarques ci-dessus en ont relevé certains défauts ou manques, principalement concernant les manuscrits araméens de Qumrân

qui était le but principal de l'étude, pour mettre en garde le lecteur dans l'utilisation de ce livre qui ne peut en aucun cas servir de synthèse fiable ni fournir un outil de travail satisfaisant sur l'araméen de Qumrân, pour ne rien dire du reste.

Émile PUECH

Armin Lange, *Handbuch der Textfunde vom Totem Meer*. Band 1 : *Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2009. 15,5 x 23 ; XVI + 583 p. Broché : 49 €. ISBN 978-3-16-149733-9.

Ce 'manuel', comme son nom l'indique, est le premier d'une série que l'a. consacre à l'ensemble des livres-compositions des découvertes dites de 'la mer Morte' : Qumrân, Murabba'ât, Masada, Oued Khabra, Seyal et Sdeir, livres connus comme 'livres bibliques', bien que le mot 'bible' ne soit pas encore en vogue, ni davantage celui de 'canon' au sens strict du terme, même si le contenu est déjà là pour ne pas dire plus. Il s'intéresse à la signification de ces manuscrits pour une histoire du texte pré-rabbinique et pré-canonique des livres de la Bible hébraïque.

La longue introduction rappelle l'histoire de la recherche sur ces rouleaux antérieurs de mille ans environ au codex de Saint-Pétersbourg en 2009/10. Elle résume les modèles explicatifs proposés : textes palestinien, babylonien et égyptien (Cross), textes de différentes traditions religieuses (Talmon), et pluralité de textes consonantiques (Tov et Ulrich) : proto-massorétiques, proto-samaritains, 'septuagintisants' et non-alignés, parfois même rangés sous les diversités orthographiques dont une est qualifiée de 'qumranienne'. Ce manuel veut offrir une description détaillée et typologique de chaque manuscrit sous forme synthétique qui fait encore défaut (p. 8s). Dans l'ensemble, la bibliographie s'arrête en 2007. L'a. propose son propre classement typologique pour les manuscrits qumraniens d'abord : 20 semi-massorétiques, 7 proto-massorétiques, 2 pré-samaritains, 11 proches de la massore et du samaritain, 4 proches de la *Vorlage* hébraïque des LXX, 47 indépendants, 83 inclassables, 35 dont l'identification biblique n'est pas assurée et 1 faussement identifié (p. 16s), suivi du classement de Tov (p. 18-24). Et pour les manuscrits trouvés ailleurs il range : 6 proto-massorétiques et 1 non classifié à Masada, et 9 proto-masorétiques, 1 du type *kaige* et 7 inclassables des autres grottes (p. 24). L'étude typologique et la datation paléographique permettent à l'a. de conclure que « le canon hébraïque tel qu'il est aujourd'hui, a pris forme dans la deuxième moitié du 1er s. av. J.-C. » pour devenir dominant après la chute du temple (p. 27). Mais les religieux esséniens qui se tenaient à l'écart des influences gréco-romaines, ont gardé leur tradition de pluralité textuelle.

Les copies de chaque livre ou corpus biblique sont passées en revue sous quatre grandes divisions : Loi, Prophètes antérieurs, et postérieurs, Écrits. Le Pentateuque regroupe les divers manuscrits de chacun des livres, y compris

le Pentateuque ré-écrit, et ceux des grottes autres que Qumrân : énumération des versets conservés, description de chaque copie, targum, citations diverses (accords et différences TM-LXX-Samaritain notées), *tefillin*, *mezuzôt*, versions grecques, samaritain, avant de tirer des conclusions pour l'histoire du texte du Pentateuque et sa datation : un *stemma* est proposé (p. 173), suivi d'une bibliographie.

Pour les Prophètes antérieurs, l'a. procède livre par livre, Samuel-Rois groupés, selon le même schéma, suivis d'une réflexion sur l'œuvre de l'auteur deutéronomiste. Il en va de même pour les Prophètes postérieurs. L'auteur relève les accords et différences dans les citations TM-LXX-Qumrân, l'histoire de la recherche pour Jérémie, les *pesharîm*.

La quatrième partie regroupe tous les Écrits. Aux Psaumes canoniques et leurs citations à Qumrân, sont joints des Psaumes apocryphes pour l'histoire de la recherche sur cette collection. Job est étudié avec le targum. Proverbes, Ruth, Cantique, Qohélet, Lamentations suivent le schéma habituel. Esther dont aucun reste n'a encore été identifié parmi les milliers de fragments, était-il connu des Esséniens ou délibérément exclu de leur bibliothèque ? En effet *Purîm* au centre du livre est totalement ignoré des fêtes religieuses. L'a. pense avoir repéré au moins 4 allusions ou emprunts au livre dans des compositions esséniennes (1Q*S*, *Sa*, *CD, pOs*) et 1 autre en 1Q*ApGn* qui lui permettent de conclure que la bibliothèque de Qumrân avait possédé ce livre en hébreu, et que sa composition dans la deuxième moitié du IIe s. av. J.-C. est exclue (p. 497-502). Ces allusions—emprunts ne sont pas si topiques pour être absolument probants, me semble-t-il, mais appartiennent à la langue de tous les jours ; (1) et 4Q550 n'est en rien un *Proto-Esther* comme je l'ai montré dans l'*editio princeps* après avoir renommé le manuscrit « Juifs à la cour perse ». La preuve ne me semble pas encore faite, malgré la conviction de l'a. À propos de Daniel, ne méritent pas d'être mentionnés les fausses propositions de 4Q*DanSuz ar* (?) ni le fragment en paléo-hébreu. Pour Esdras-Néhémie n'est assurée que le manuscrit 4Q117 – *Esdras* ; l'origine qumranienne du fragment de Néhémie signalé me paraît être douteuse. Un seul fragment des Chroniques est attesté. Suivent les listes des passages bibliques attestés, des recoupements de manuscrits et des rouleaux des Psaumes dans un ordre différent. Ces listes devront sans doute être mises à jour avec de nouvelles identifications et des corrections parues depuis lors.

Ce manuel est le résultat d'une vaste compilation offrant une masse d'indications à l'adresse avant tout des spécialistes au fait de ces recherches qui pourront utilement s'y retrouver et faire la part des suggestions, tout en voulant informer le lecteur désireux de renseignements sur les livre bibliques.

Émile PUECH

(1) Voir par exemple les inscriptions de Marésha, E. Eshel, E. Puech, and A. Kloner, «Aramaic Scribal Exercises of the Hellenistic Period from Maresha: Bowls A and B», *BASOR* 345 (2007) 39-62.

Peter Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung*, 2., durchges. UTB S 3366, Mohr Siebeck, Tübingen 2010. XXIII, 316 pages. ISBN 978-3-8252-3366-2. € 17.90.

Peter Schäfer's *Geschichte der Juden in der Antike* was first published in 1982, and has been translated into French (*Histoire des Juifs dans l'antiquité*, Paris: Éd. du Cerf 1989) and English (*The History of the Jews in Antiquity. The Jews of Palestine from Alexander the Great to the Arab Conquest*, Amsterdam: Harwood Academic Publishers 1995; revised edition with corrections, London: Routledge, 2003) over the years. The book under review is a revised edition of the first German edition.

As its complete title indicates, the book covers the history of the Jewish people from Alexander the Great's conquest up to the Arabs (333 BCE – 648 CE).

The author's challenge is twofold. On the one hand, he deals mainly (one would dare say exclusively) with the political history of the Jewish people leaving aside their intellectual history. In doing so Schäfer proudly re-evaluates that form of historiography derogatorily defined as *histoire événementielle* ("discrete events history") by the *Annales* historians.

On the other hand, he develops and depicts this historical framework only on the basis of the primary sources, with no references to the virtually unlimited scholarly literature on the subject.

No doubt, such a choice is good for clarity of exposition. However, it should be noted that our sources are often highly problematic in several respects and an historical reconstruction based only on them may give misleading results, all the more so in a book explicitly addressed to the general reader. In spite of the author's hopes, in fact, general readers are not likely to consult and read the vast bibliography at the end of the volume in order to deepen their understanding of the various arguments, and the risk exists of providing them with deceptive pieces of information, or of presenting controversial issues as facts.

A couple of examples may help clarifying the matter.

On p. 63 the high priest Alcimus is defined as Zadokite, with no further comments except for a footnote with references to 1 Macc 7:5ff.; 2Macc 14:3ff as well as to Josephus, Ant. 12:385.

However, a closer look at these sources clearly shows that none of them explicitly maintains that Alcimus was a Zadokite:

1 Macc 7:5ff.: Then there came to him all the lawless and ungodly men of Israel; they were led by Alcimus, who wanted to be high priest…. 9 And he sent him, and with him the ungodly Alcimus, whom he made high priest; and he commanded him to take vengeance on the sons of Israel…. 13 The Hasideans were first among the sons of Israel to seek peace from them, 14 for they said, "A priest of the line of Aaron has come with the army, and he will not harm us".

2Macc 14:3ff: "Now a certain Alcimus, who had formerly been high priest but had wilfully defiled himself in the times of separation, realized that there was no way for him to be safe or to have access again to the holy altar".

Josephus Ant 12:385: "After the death of Menelaus, Alcimus, who was also called Jacimus, was made high priest."

Furthermore, Schäfer fails to mention that in another passage Josephus informs us that Alcimus was not a Zadokite; see Ant. 12:387: "Now as to Onias, the son of the high priest, who, as we before informed you, was left a child when his father died, when he saw that the king had slain his uncle Menelaus, and given the high priesthood to Alcimus, who was not of the high priestly family, (᾿Αλκίμῳ δέδωκεν οὐκ ὄντι τῆς τῶν ἀρχιερέων γενεᾶς)". On this subject, see now Alison Schofield and James C. VanderKam, "Were the Hasmoneans Zadokites?" *JBL* 124 (2005): 73-87: Schofield and VanderKam cautiously maintain that Alcimus' "familial connections are unknown" (p. 73).

On the same page, the vexed question of the Leontopolis priesthood of Onias IV is too hastily closed with a reference to only one of the two contradictory accounts of Josephus on the matter—and in this case keen general readers will hardly be able to deepen their appreciation of this argument by themselves since they will find no reference to the important work of Joan Taylor, ("A Second Temple in Egypt: The Evidence for the Zadokite Temple of Onias," *JSJ* 29 (1998): 297-321) in the final bibliography.

On p. 68 the origins of the Qumran group are linked to the transfer of the office of High Priest to the Maccabeans. In Schäfer's opinion for this very reason a group of "Frommen" would have retired to the desert under a Zadokite leader. The reader of the *Revue de Qumran* knows well that things are more complicated (and debated) than that. Thus two observations will suffice here. First, in the English edition of his book, Schäfer wisely maintains that "… whether the Qumran writings, whose ideas are often at variance, can be attributed *in toto* to a 'sect' resident there is currently just as open to dispute as their respective dating" (*op. cit.* p. 55). This sentence is not to be found in the German edition, creating the impression of a much simpler situation. Second, the only work devoted to Qumran to be found in the final bibliography is Robert Eisenman, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran: A New Hypothesis of Qumran Origins,* Leiden: E. J. Brill, 1984; thus also in this case, readers anxious to deepen their knowledge will get a biased perspective, to say the least.

The vast final bibliography perhaps could have been updated more carefully. To give just one single example, it fails to record that Paolo Sacchi's *Storia del Mondo Giudaico* (1976) has been republished and thoroughly reworked in 1994 (as well as translated into English: Paolo Sacchi, *The History of the Second Temple Period*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).

The above caveats are, however, insignificant in the context of Schäfer's book as a whole, which is a useful and clear outline of a very complex period.

Corrado MARTONE

Hanne von Weissenberg, *4QMMT. Reevaluating the Text, the Function, and the Meaning of the Epilogue,* (STDJ 82; Leiden.Boston, 2009). 16 x 24,5 : XII + 268 p. + un dépliant. Relié 99 €/ 159 US$. ISBN 97890004173798.

Pour sa thèse de doctorat, H. von Weissenberg a choisi d'étudier à nouveau les fragments conservés de l' « Épilogue » de la composition dénommée *Miqṣat Ma'aśē ha-Torah* = *MMT* de la grotte 4. Ce passage est important à plusieurs titres, en particulier par le plus ancien emploi en hébreu de l'expression « œuvres de la Loi » en C 27 (non 26, p. 2) employée à plusieurs reprises par l'apôtre Paul dans ses *Lettres,* et d'abord par l'attribution au Maître de Justice dans une 'Lettre' adressée au Prêtre Impie par les éditeurs.

L'introduction donne un *status quaestionis* de la recherche sur ce document : le genre littéraire, la date de la composition et les identifications des auteurs en présence (nous, vous, eux) dans un cadre historique. Étant donné les désaccords parus dans les études ultérieures sur ces points principaux, et sur la séquence et la restauration des fragments pour un texte suivi, une recherche nouvelle paraissait utile. L'auteur explicite ainsi son propos : « comprendre la fonction et la signification de l'épilogue, et lire et évaluer le document en entier à la lumière des résultats de cette analyse » (p. 27).

Un chapitre présente les manuscrits et le texte composite de *MMT* : calendrier, *halakha* et Épilogue ; l'auteur accepte l'identification d'un fragment 24 par Tigchelaar en 4Q397. Elle donne ses lectures, les variantes, une synopse et une traduction. La séquence des fragments de l'Épilogue dans l'édition est celle de Qimron que Strugnell jugeait, avec raison, de matériellement improbable, suivi par Stegemann et l'auteur (p. 90). Elle signale le peu de recoupements des manuscrits dans cette finale et encore le plus souvent avec des variantes, et elle estime la forme plus brève de 4Q399 comme pouvant être la plus originale, mais elle ne retient pas ma proposition de lecture de 4Q397 14-21 10-11(1).

Le chapitre suivant étudie la structure de *MMT* : syntaxe, vocabulaire et sujets traités dans la *halakha* et l'Épilogue. Il est clair que les distinctions tiennent au sujet abordé et ne dépendent pas d'autres considérations rédactionnelles. Le trait d'union est dans l'utilisation de *Deutéronome,* alors que la *halakha* dépend surtout de *Lévitique* et des *Nombres*. Un chapitre est consacré au genre littéraire épistolaire : lettre, épître, traité ? Étant donné que le manuscrit ne contient qu'un choix *(miqṣat)* de sujets, il ne saurait être question d'un traité en bonne et due forme, tout comme manquent une introduction et la salutation attendue en fin de lettre. Aussi pour l'auteur la fonction de la composition ne peut être précisée malgré le style direct d'une Lettre, c'est un mélange de plusieurs éléments de plusieurs genres littéraires. Elle suggère d'abandonner le qualificatif « Lettre halakhique » ; mais n'est-

(1) E. Puech, « Quelques observations sur le 'canon' des " Écrits " », in *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism* (ed. by M. Popović, Supplements to the Journal for the Study of Judaism 141, Leiden-Boston: Brill; 2010),117-141.

ce pas oublier un peu vite qu'on n'a pas affaire à l'original mais à des copies bien plus tardives, et jugées utiles pour l'instruction des membres ?

Le chapitre 5 examine l'usage que l'Épilogue fait de l'Écriture dans ses citations et allusions. À la suite des éditeurs et d'autres, l'auteur conclut aux renvois constants au *Deutéronome* sur le modèle des formulaires de l'Alliance, même si le mot n'est jamais mentionné. L'emploi fréquent de l'expression *'ḥryt hymym* typique des compositions qumraniennes défie les conclusions de l'auteur qui se refuse à la considérer comme telle et de la main du Maître ; celle-ci serait plutôt due à un groupe mal défini à des destinataires mal identifiés ! *MMT* ne contient rien de typiquement qumranien, pas même le calendrier solaire, à part peut-être l'interprétation stricte de la *halakha* ! Toutefois les copies à Qumrân révèlent au moins l'importance du document pour les habitants du lieu. Enfin, la séparation du reste du peuple ne serait pas le point principal du document, mais le repentir et la réforme du culte à Jérusalem (p. 235). Il faut bien admettre cependant que la séparation est motivée par les déviations du culte, des pratiques et du calendrier observé par un groupe qui suit des prêtres, les guides du peuple, et pratiques que ne partagent pas l'auteur et son groupe. Une conclusion résume les principaux points de la recherche, suivie d'une bibliographie, des *indices* des sources et des auteurs, et un dépliant-synopse des recoupements. Le volume n'est pas exempt de nombreuses fautes de frappe et de références.

Le réexamen des manuscrits primant sur le texte composite à l'origine de l'étude des genre, structure et contenu devait produire un effet cumulatif pour apporter une réponse nouvelle à la compréhension de cette composition et à sa signification historique. L'auteur a-t-elle réussi ? On en doute d'autant plus que la liste des variantes et la synopse dépendent des déchiffrements qui ne marquent aucun progrès sur l'édition. Une fois le déchiffrement correctement revu, les recoupements sont, me semble-t-il, plus nombreux qu'elle ne le dit, et en outre de rares variantes significatives permettent de retrouver l'ordre d'ancienneté des copies qui n'est pas celui de l'auteur. D'autres citations du *Deutéronome* sont repérables, et les copies de l'Épilogue diffèrent peu, une fois établi l'ordre des fragments des manuscrits, qui n'est pas celui de Qimron. Il est alors possible de proposer un texte composite acceptable en mentionnant au passage les quelques variantes. C'est ce que j'ai tenté et proposé dans une note à paraître dans les *Mélanges à James VanderKam,* à paraître en 2011, qui devrait résoudre cette finale si disputée *de MMT*.

Émile Puech